H. D. GARDEIL

INICIACION A LA FILOSOFIA DE SANTO TOMAS DE AQUINO

4 - metafísica

EDITORIAL TRADICION. MEXICO.

H. D. GARDEIL, o.p.
professeur à la Faculté de Philosophie
du Saulchoir

INICIACION A LA FILOSOFIA DE SANTO TOMAS DE AQUINO



IV

METAFISICA

Traducción de

SALVADOR ABASCAL CARRANZA
Licenciado en Filosofía

EDITORIAL TRADICION
MEXICO, 1974

Primera. edición castellana.
2,000 ejemplares. Enero de 1974.

La version originale de cet ouvrage a paru à Paris, aux
EDITIONS DU CERF, sous le titre:
INITIATION A LA PHILOSOPHIE
DE ST. THOMAS D'AQUIN (Gardeil)

Nihil obstat:
Ad Salices, die 3ª *dec.* 1951
M.-L. Guérard des Lauriers, o. p.
L. B. Geiger, o. p.

Imprimi potest:
Parisiis, die 10ª *febr.* 1952
A.-M. Avril, o. p.
prior prov.

Imprimatur:
Parisiis, die 16ª *febr.* 1952
Petrus Brot
vic. gén.

PROEMIO

No será inútil recordar las modestas intenciones de esta Iniciación. Quisiéramos, ante todo, prestar un servicio a los que se inician en el estudio de Santo Tomás y la lectura de sus textos. En consecuencia, no se debe esperar encontrar aquí un tratado desarrollado de metafísica tomista, aun cuando el conjunto de las cuestiones más importantes haya sido examinado. Las opciones que no pudimos evitar tomar para la disposición de la materia y en la interpretación de las doctrinas se aclararán progresivamente, así lo esperamos, a medida que se avance en la exposición, y no creemos útil justificarlas de antemano.

Hemos creído conveniente presentar al final del volumen un vocabulario sucinto del lenguaje técnico de Santo Tomás. Sólo se encuentran en él los términos más comunes, definidos según sus acepciones más usuales. Algunos de estos términos pertenecen al vocabulario universal y corriente, pero en Santo Tomás reciben un sentido bien determinado y preciso que conviene hacer conocer. Este vocabulario corresponde a las cuatro partes previstas de nuestra Iniciación, es decir, a la Lógica, a la Filosofía de la Naturaleza, a la Psicología y a la Metafísica.

Que aquellos que nos prestaron su ayuda para la redacción de este volumen, especialmente los RR. PP. Guérard des Lauriers y Hubert, encuentren aquí la expresión de nuestra más fraternal gratitud.

INTRODUCCION

I. Noción general de la metafísica

En el lenguaje filosófico universal, el término metafísica designa la parte superior de la filosofía, es decir, aquella que pretende dar las razones últimas y los principios últimos de las cosas; se remonta a Andrónico de Rodas (s. I a. C.) quien, al editar los escritos de Aristóteles, tomó la iniciativa de clasificar bajo el título de μετά τα φυσικά (más allá de la Física) una colección de catorce libros cuyo contenido parecía ser lógicamente continuación del de los libros de física. Aristóteles mismo no había hablado, para designar este conjunto, sino de Filosofía Primera o de Teología.

El objeto propio de la metafísica será, lo veremos, en peripatetismo, el ser como tal y sus propiedades. Pero esta definición que conservará Santo Tomás no se desprende de manera inmediata de la lectura de la obra que acabamos de mencionar. En efecto, un primer inventario descubre en ella como tres concepciones sucesivas de esta ciencia y los nexos orgánicos que las relacionan entre sí no se revelan enseguida. Santo Tomás, que había tomado plenamente conciencia de esta ambigüedad, presenta de esta manera, en el *Proemium* de su comentario sobre la *Metafísica,* esta triple concepción:

1º Por oposición a las demás ciencias, que no se remontan sino a causas o a principios más inmediatos, la metafísica aparece en primer lugar como la *ciencia de las primeras causas y de los primeros principios.* Esta definición se refiere evidentemente a la concepción general de la cien-

cia, conocimiento por las causas, que es uno de los principales axiomas del peripatetismo. La denominación de "Filosofía primera" se refiere a este aspecto de la metafísica que domina en el libro A.

2º La metafísica se afirma enseguida como la *ciencia del ser en cuanto ser y de los atributos del ser en cuanto ser.* Vista bajo esa luz, es claro que tiene el objeto más universal de todos, pues las otras ciencias no consideran sino un dominio particular del ser. Esta concepción toma consistencia en el libro Γ de la recopilación de Aristóteles, y parece imponerse en adelante. Es a ella a la que corresponde propiamente el vocablo "Metafísica".

3º Por último, la metafísica puede ser definida como la *ciencia de aquello que es inmóvil y separado,* a diferencia de la física y de la matemática que consideran siempre su objeto bajo cierto condicionamiento de la materia. Desde este punto de vista, siendo Dios la más eminente de las substancias separadas, la metafísica puede reclamar el nombre de "Teología". Este aspecto prevalece en la obra a partir del libro E.

Este prólogo de Santo Tomás es demasiado importante para no ser leído muy de cerca. La metafísica, a la cual corresponde dirigir a todas las demás ciencias, no puede tener evidentemente por objeto sino lo más inteligible y no puede ser sino la más intelectual de las ciencias. Ahora bien, podemos considerar lo más inteligible desde tres puntos de vista diferentes:

> "En primer lugar, según el orden del conocimiento. En efecto, las cosas a partir de las cuales el intelecto adquiere la certeza, parecen ser las más inteligibles. Así, como la certeza de la ciencia que tiene la inteligencia es adquirida a partir de las causas, el conocimiento de las causas parece ser realmente el más intelectual, y en consecuencia la ciencia que considera las primeras causas es, según parece, la máxima reguladora de las demás.
> "En segundo lugar, desde el punto de vista de la comparación de la inteligencia y de los sentidos; porque, teniendo el sentido por objeto lo particular, la inteligencia parece diferir de él en que ella abarca lo uni-

versal. La ciencia más intelectual es, pues, aquella que concierne a los principios más universales, los cuales son el ser y lo que es consecutivo al ser, como lo uno y lo múltiple, la potencia y el acto. Ahora bien, tales nociones no deben quedar completamente indeterminadas... ni ser estudiadas en una ciencia particular... Por lo tanto, deben ser tratadas en una ciencia única y común que, siendo la más intelectual, será reguladora de las demás.

"En tercer lugar, desde el punto de vista mismo del conocimiento intelectual. Por tener una cosa virtud intelectiva por el hecho de encontrarse desprovista de materia, es necesario que sea lo más inteligible aquello que es lo más separado de la materia.... Ahora bien, son lo más separado de la materia las cosas que no se abstraen solamente de tal manera determinada... sino totalmente de la materia sensible: y esto no solamente según la razón, como los objetos matemáticos, sino desde el punto de vista del ser, como Dios y los espíritus. La ciencia que trata de estas cosas parece, en consecuencia, ser la más intelectual y gozar frente a las otras del derecho de principalidad y de regencia".

Ciencia de las primeras causas y de los primeros principios, es decir, sabiduría; ciencia del ser en cuanto ser; ciencia de lo que está absolutamente separado de la materia: tal se nos revela sucesivamente la metafísica. Vamos a volver sobre cada una de estas concepciones, con el fin de comprender mejor su alcance. En este estudio tendremos el cuidado de señalar la relación de cada doctrina con el movimiento general del pensamiento griego. Así, la elaboración aristotélica se nos presentará al mismo tiempo que como una obra de especulación vigorosa, como la culminación y la síntesis de la reflexión sobre los principios de los tres siglos que la precedieron.

II. La metafísica como sabiduría

1. Noción general de la sabiduría.

En el capítulo 2 del libro de su *Metafísica,* Aristóteles repasa las concepciones más corrientemente admitidas con-

cernientes a la sabiduría filosófica: la ciencia más universal, la más ardua, la más propia de ser enseñada, etc... para finalmente detenerse en lo que le parece caracterizar de manera más formal a esta ciencia: la metafísica es la ciencia de las primeras causas y de los primeros principios. Hay en el hombre una tendencia innata a saber, es decir, a conocer por las causas, y este deseo no puede ser satisfecho sino cuando se ha alcanzado la causa última, aquella después de la cual no hay más qué investigar y que por lo tanto se basta por sí misma. Ciencia de las supremas explicaciones o de las primeras causas, tal nos parece ser, pues, la metafísica que, bajo esta luz, merece propiamente el título de sabiduría.

2. Las diversas especies de sabiduría.

a) La noción de sabiduría no es más la propiedad exclusiva del peripatetismo que del cristianismo. Todo pensamiento filosófico digno de este nombre pretende en verdad ser una sabiduría. Pero es evidente que las diversas sabidurías filosóficas difieren profundamente según el fin perseguido y los medios utilizados.

Entre los griegos el término sabiduría (σοφία) se encuentra primeramente provisto de un significado con resonancias utilitarias. Es sinónimo de habilidad o de excelencia en un arte cualquiera. Policleto es un sabio porque es un escultor particularmente hábil. La *Sofía* corresponde también a cierto señorío en la conducta de la vida. Es en este sentido más elevado en el que Sócrates hablará de sabiduría: es sabio aquel que, conociéndose bien a sí mismo, es así capaz de dirigirse con discernimiento. Platón recogerá la herencia moral de Sócrates; para él la *Sofía* es el arte de gobernarse a sí mismo y de gobernar la ciudad según las normas de la justicia y de la prudencia. Pero en el filósofo de las Ideas están abiertas otras perspectivas: el alma, en su parte superior, el *Nous,* está en comunicación con el mundo de las verdaderas realidades, las formas inteligibles, en la cúspide de las cuales resplandece la forma superior del bien; la *Sofía* es pues también *Teoría* y, a su término, contemplación de Dios. Los más grandes de los discípulos de Platón, Aristóteles y Plotino, seguirán al maes-

tro en esta ascensión intelectual hacia el ser supremo. Así la sabiduría filosófica, dentro de los límites de sus posibilidades humanas, encontró su verdadero principio, pero aún ignora los caminos que a él conducen de manera efectiva.

Con la revelación judeo-cristiana, si la contemplación de Dios queda siempre como el fin último de la sabiduría, se invierten las perspectivas. La sabiduría ya no se presenta entonces esencialmente como si procediera de los recursos propios del espíritu humano, sino que desciende del cielo: es la salvación, la cual nos es dada por la iniciativa y por la gracia misma de Dios. Por lo cual tal sabiduría se manifiesta de pronto como algo que sobrepasa la filosofía, aun cuando, bajo el reinado de la gracia, pueda perfectamente constituirse una sabiduría auténticamente filosófica.

Frente al Evangelio se endereza finalmente lo que éste nos ha enseñado a llamar sabiduría de este mundo, que consiste profundamente en un rechazo de lo trascendente: se trata de organizar el mundo por sus solos recursos, y en razón únicamente del hombre. Para un cristiano, tal sabiduría, que no se edifica sobre los verdaderos valores, evidentemente no puede ser sino supuesta y falsa.

b) Si abandonamos el plano de la historia para colocarnos en el de la doctrina, deberemos decir con Santo Tomás —y él no hace aquí sino expresar la opinión teológica común— que puede haber en el espíritu humano tres sabidurías esencialmente distintas y jerárquicamente ordenadas: la sabiduría infusa, don del Espíritu Santo, la teología y la metafísica, distinguiéndose estas tres sabidurías de manera correlativa según la luz que las determina y según su objeto formal. Con la sabiduría infusa se juzga por una connaturalidad fundada sobre el amor de caridad, que nos permite alcanzar a Dios en sí mismo y según un modo de obrar, o más bien de padecer supra-humano. La sabiduría teológica está como la precedente bajo el régimen de la fe, y tiene igualmente por objeto a Dios considerado en sí mismo; pero se halla fundada inmediatamente sobre la revelación y su modo de ejercicio es esencialmente racional. La metafísica, por su parte, es puramente humana, no teniendo otra luz que la de nuestra razón natural; como veremos, también ella pretende llegar a Dios, principio su-

premo de las cosas, pero a título de causa y no ya como objeto directamente aprehendido.

La especulación cristiana conoce aún otro empleo del término sabiduría, en cuanto sirve para designar un atributo esencial de Dios: la Sabiduría trascendente, que conviene a Dios mismo en su naturaleza y que la teología trinitaria nos autoriza a atribuir personalmente al Hijo. Es, notémoslo, en esta Sabiduría —en la que tienen su origen común— donde las tres sabidurías que iluminan jerárquicamente el espíritu humano encuentran su principio profundo de unidad. Para un hombre, ser sabio es, pues, en el fondo, participar, según los diversos modos progresivos que acabamos de definir, de la visión misma de Dios sobre el mundo. Lejos de oponerse, las tres sabidurías del cristiano se armonizan y se perfeccionan mutuamente.

3. Sabiduría, ciencia e inteligencia.

Otras precisiones deben hacerse. Considerada en el sujeto, la sabiduría es para Santo Tomás un *hábitus*, o una virtud, es decir, una perfección de la inteligencia que la dispone a proceder en su acto con facilidad y exactitud. Sabido es que en peripatetismo, las virtudes humanas se distinguen en virtudes morales, que perfeccionan las potencias apetitivas, y virtudes intelectuales, que perfeccionan la inteligencia. Siguiendo a Aristóteles (*Etica Nicomaquea,* I, 6), Santo Tomás distingue cinco especies de virtudes intelectuales (*Ia IIae*, q. 57, a. 2), de las cuales tres se refieren al intelecto especulativo: la ciencia, la inteligencia y la sabiduría; y dos al intelecto práctico: la prudencia y el arte. De aquí resulta, por consiguiente, que la sabiduría es un *hábitus* del intelecto especulativo al lado de los *hábitus* de inteligencia y de ciencia. ¿Cómo se distingue de éstos?

Lo verdadero, que es la perfección propia del intelecto especulativo, puede ser considerado de dos maneras: en cuanto es conocido por sí mismo, *per se notum,* o en cuanto es conocido por otro, *per aliud notum.*

Lo que es conocido por sí tiene razón de principio y es aprehendido inmediatamente por la inteligencia, la cual por eso es perfeccionada por el *hábitus* llamado del *intellectus.*

Lo que es conocido por otro, evidentemente no puede serlo sino a título de término. Ahora bien, esto puede producirse de dos maneras: o se trata de la verdad que tiene razón de término en un género particular de conocimiento, y en este caso la inteligencia es perfeccionada por el *hábitus* de la ciencia; o se trata de la verdad en cuanto es término último de todo el conocimiento humano, y es aquí cuando interviene el *hábitus* de sabiduría.

La sabiduría es así el *hábitus* o la cualidad que perfecciona el intelecto especulativo en cuanto éste apunta a procurar un conocimiento absolutamente universal de las cosas a partir de los principios o de las razones más elevadas. Se sigue de esta definición que cuando hay en el dominio de la ciencia varios *hábitus,* no puede encontrarse, bajo una misma luz, más que una sola sabiduría.

Esta doctrina pide algunas aclaraciones:

a) *¿Se puede distinguir de manera absoluta, como lo hemos hecho, la sabiduría respecto a la ciencia y a la inteligencia?* En efecto, y esta es una primera dificultad, ¿la sabiduría que explica por las causas, no es ella misma una ciencia? Sí, es preciso responder, si tomamos ciencia en el sentido más amplio de ese término; no, si le damos el significado restrictivo que acabamos de definir (*Ia IIae*, q. 57, a. 2, ad 1). Por otra parte, ¿hay lugar para situar al lado de la sabiduría y de la ciencia un hábitus especial de los principios (el *intellectus* para Santo Tomás), teniendo entendido que la sabiduría y la ciencia deben, ellas también, conocer esos mismos principios, ya que deducen a partir de ellos? Se debe responder que al *intellectus* está reservado el conocimiento puro e independiente de los principios, mientras que los demás *hábitus* especulativos no los aprehenden sino en sus relaciones con las verdades que dependen de ellos. Pero, se objetará, por el hecho de que parece obtener sus principios del *intellectus* que los conoce en sí mismos, ¿podrá la sabiduría ser considerada todavía como la virtud intelectual suprema? Sí, porque la sabiduría está, desde el punto de vista de los principios, en una situación particular; el juicio superior o la justificación crítica de éstos le toca en todas las situaciones: en realidad ella es a la vez conocimiento de las conclusiones y apreciación de los prin-

cipios, y es por lo que en definitiva está por encima del simple *intellectus* (*Ia IIae*, q. 66, a. 5, ad 4).

b) *¿Se debe decir que la sabiduría es puramente especulativa o que también es práctica?* En el uso corriente, uno y otro de estos aspectos, especulativo (conocimiento desinteresado), y práctico (regulación de la conducta) son juntamente atribuidos a la sabiduría. Según Santo Tomás, he aquí lo que conviene reconocer:

La sabiduría que se sitúa en el régimen de la fe es simultáneamente especulativa y práctica: ordenación de los conocimientos y ordenación de la actividad humana. Esto es verdad en cuanto al don de sabiduría (*Ia IIae*, q. 45, a. 3), y debe ser afirmado igualmente de la teología, que, aun cuando principalmente especulativa, es también una ciencia práctica (*Ia Pa*, q. 1, a. 4). La metafísica, por el contrario, se debe colocar, en la tradición aristotélica, entre los *hábitus* puramente especulativos. El Estagirita la ha situado siempre, con la física y la matemática, en el grupo de las ciencias teoréticas, diferenciándose éstas por su fin de las ciencias prácticas (*Metafísica,* VI, c. 1); y siempre se complació en subrayar su carácter absolutamente desinteresado. La metafísica, sabiduría teorética natural suprema, es pues una ciencia puramente especulativa o contemplativa.

c) *Los actos propios de la sabiduría.*-Dos tipos de actos intelectuales son continuamente atribuidos por Santo Tomás a la sabiduría: juzgar y ordenar,

ad sapientem pertinet judicare et ordinare.

¿Qué es necesario entender por esta fórmula? El "juicio" del cual se trata no es un juicio cualquiera, sino aquel que la inteligencia hace en último análisis a la luz de los principios supremos: es un juicio de valor o de ordenación definitiva y absoluta, por encima del cual no hay más qué decir. "Ordenar" se toma originalmente con relación a un fin que, en el caso de la sabiduría, no puede evidentemente ser sino el fin supremo: es referir todo a Dios. Pero si este acto implica en toda su plenitud una ordenación efectiva, con intervención de las potencias de acción, puede ser también reducido a la simple consideración intelectual del orden

existente. Hay sin duda, en este caso también, ordenación, pero solamente para el espíritu. Y es en este sentido restrictivo en el que conviene entender la actividad ordenadora de la metafísica, que es, como sabemos, puramente especulativa. En todos los casos, es al juicio y a la ordenación suprema de Dios a lo que se debe hacer referencia.

4. Excelencia de la sabiduría.

Para Santo Tomás, la excelencia de una virtud depende principalmente de la perfección de su objeto. Por lo tanto la sabiduría, que considera la causa más elevada de todas, Dios, y que juzga de todas las cosas a partir de esta causa, es la más excelente de las virtudes. Se debe agregar que en razón de la superioridad de su punto de vista, la sabiduría tiene una función de juicio y de ordenación que se debe ejercer frente a las demás virtudes intelectuales, que así se encuentran subordinadas a ella (*Iª IIªᵉ*, q. 66, a. 5). De nada sirve objetar (*ibid,* ad 3) que podemos tener un conocimiento más perfecto de las cosas humanas que de las cosas divinas: es verdad, pero ¿no es preferible conocer pocas cosas de las más nobles, que conocer muchas de las realidades inferiores?

Aristóteles, que no ignoró —aun cuando este punto haya quedado en él en cierta obscuridad— que la filosofía debía su excelencia a la altura de sus principios (es virtud divina y tiene un objeto divino), se complace de preferencia en hacer valer sus prerrogativas de libertad: "Así como llamamos hombre libre al que es para sí mismo su fin y que no es el fin de otro, así también de todas las ciencias esta es la única libre, porque sólo ella es su propio fin. Por lo tanto, con justo derecho se podría considerar más que humana la posesión de la filosofía" (*Metafísica,* A, c. 2, 892 b 28). En el sentido más elevado de la palabra y con toda la superioridad que esto le confiere, el sabio es un hombre libre.

Examinando las cosas desde el punto de vista del provecho que ella puede procurarnos, Santo Tomás, en el *Contra Gentiles* (I, c. 2) enaltece así el estudio de la sabiduría, de todas "la más perfecta, porque en cuanto el hombre se entrega al estudio de la sabiduría, tiene ya parte en la bien-

aventuranza verdadera... la más sublime, porque por ella, sobre todo, el hombre alcanza la semejanza con Dios, que *todo lo ha hecho con sabiduría* (ps. 103, 24)... la más útil, por el hecho de que por la sabiduría misma se llega al reino de la inmortalidad... la más agradable, porque *su comercio no tiene amargura, ni su comunicación tristeza, sino alegría y gozo* (*Sab.*, VIII, 16)". Este elogio, en el que se desborda el entusiasmo del Doctor Angélico, no se entiende evidentemente a plenitud sino en relación con la sabiduría sometida a la revelación, pero puede ser aplicado, en su medida, a la sabiduría metafísica, el más excelente de los saberes propiamente humanos. (Cf. **Texto I**, p. 155).

III. La metafísica como ciencia de lo que está separado de la materia

1. Origen de la doctrina de la separación.

La metafísica es, en segundo lugar, la ciencia de aquello que está absolutamente separado de la materia. Esta doctrina es, también ella, la culminación de un prolongado esfuerzo de reflexión filosófica.

Entre los griegos, es —según parece— a Anaxágoras al que conviene atribuir el honor de haber sido el primero en separar el espíritu de la materia. Ciertamente, el *Nous* que él propone a nuestras meditaciones no se distingue claramente de los objetos corporales, y su acción sobre éstos queda aún mal definida, pero se ha realizado un primer paso en el sentido de la separación de un elemento superior. Vendrá Platón, quien, para asegurar al conocimiento intelectual el objeto estable e idéntico que parece requerir, postulará el mundo de las ideas, realidades puras de toda materia, a las cuales podrá referirse la verdadera ciencia.

Sabido es que Aristóteles, aunque acogiendo las ideas de Platón, las reinstaló —por mayor fidelidad a la experiencia— en la materia: las cosas corporales son, a la vez, materia y forma. Pero, no obstante, habrá en él todavía substancias totalmente separadas, y sobre todo, en su filosofía del conocimiento, el principio de la abstracción de

La materia conserva todo su valor: la inteligencia, facultad espiritual, no puede alcanzar directamente sino la "quididad" o la esencia abstracta; y un objeto es tanto más inteligible en sí cuanto más desprendido está de las condiciones de la materia. El fundamento de la intelección, dirá Santo Tomás, dando a estas afirmaciones todo su alcance, es la inmaterialidad.

Queda por precisar aquí cómo bajo este ángulo se presenta el conocimiento metafísico.

2. Los tres grados de abstracción.

Examinando el conjunto del sistema de las ciencias especulativas, Aristóteles distinguió tres tipos o tres grados de inmaterialidad en los objetos por conocer, y correlativamente en las operaciones intelectuales que les son proporcionadas. Estos tres grados corresponden a los tres agrupamientos, admitidos por todos, de las ciencias físicas, de las matemáticas y de la metafísica. La lógica nos enseña que cada uno de estos grados se caracteriza en función de la materia noética abandonada por la operación abstractiva o inversamente, en función del aspecto material que queda implicado en las definiciones de las nociones que rigen las demostraciones.

Así, en el grado de la especulación física, se abstrae la materia en cuanto que es principio de individuación, *materia signata*, pero se conserva la materia que está en la raíz de las cualidades sensibles, *materia sensibilis;* conservando las cualidades se guarda por el hecho mismo el aspecto de movilidad de las cosas. En el grado matemático, se abstrae esta *materia sensibilis,* pero reteniendo el fundamento material de la cantidad que el peripatetismo ha denominado *materiam intelligibilis.* En metafísica, finalmente, se abstrae absolutamente toda materia y todo movimiento; se está en lo inmaterial puro, que comprende a la vez las realidades espirituales (Dios y los ángeles) y las nociones primeras (el ser, los trascendentales, etc...), siendo estas últimas independientes de los cuerpos en el sentido de que pueden ser realizadas fuera de ellos. (Sobre esta doctrina general de los grados de abstracción en Santo Tomás, cf.

Metafísica, VI, I, 1; *De Trinitate,* q. 5, a. 1 y 3; *Ia Ps,* q. 85, a. 1, ad. 2).

3. Características propias de la abstracción metafísica.

Más tarde tendremos la ocasión, al estudiar la noción de ser, de precisar el tipo particular de esta abstracción. En efecto, de manera un poco superficial se representaría la actividad gracias a la cual el espíritu se eleva sucesivamente a los tres grados de inmaterialidad como una operación del mismo género uniformemente repetida, aun cuando entre los tres procedimientos no hay de hecho sino una simple analogía. En cada caso se trata sin duda de un desprendimiento de la materia, pero éste no se efectúa de la misma manera. Un término especial, el de *separatio,* está igualmente reservado por Santo Tomás para designar la abstracción metafísica. (*De Trinitate,* q. 5, a. 3).

Indiquemos no obstante, desde ahora, para evitar extravíos, que "abstracto" y "separado", cuando se refieren al plano de la reflexión metafísica, de ninguna manera significan separado de la existencia, sino solamente desprendido de las condiciones materiales de esta existencia. El ser, objeto de la metafísica, es eminentemente concreto. El metafísico es, en el sentido pleno de la palabra, el más realista de los sabios, ya sea que considere desde el punto de vista del ser la universalidad de las cosas, ya sea que se eleve a los más reales de los objetos: los espíritus puros y Dios.

IV. La metafísica como ciencia del ser en cuanto ser

Es, como se ha dicho, el tercero de los aspectos bajo los cuales se presenta la metafísica de Aristóteles. La universalidad aparece allí como la característica más de relieve. En efecto, las nociones más comunes no deben ser tratadas al principio de cada ciencia particular, lo cual entrañaría repeticiones fastidiosas; tampoco pueden permanecer científicamente indeterminadas; sólo queda que constituyan el objeto de una parte especial de la filosofía.

1. Génesis histórica de la metafísica del ser.

¿Por qué esta elección del ser como la primera y por consiguiente la más fundamental de todas las nociones universales? Nos encontramos aquí frente a lo que se puede considerar como la opción más decisiva quizás del peripatetismo, opción que por otra parte también había sido largo tiempo preparada por la historia.

Por lo que se puede saber, es a Parménides al que corresponde el mérito de haber descubierto el valor privilegiado de la noción de ser. Se estaba —después de un siglo o dos—, en las escuelas filosóficas de Grecia, en busca de un elemento primitivo, o de la substancia primordial de la cual podría estar compuesto el mundo físico: para Tales de Mileto era el agua, el aire para Anaxímenes, el fuego para Heráclito. Algunos, superando las apariencias sensibles, habían pensado ya en remontarse a un principio no perceptible, creyendo Anaximandro haberlo encontrado en lo indeterminado (apeiron) y Pitágoras en el número. Ahora bien, en su poema sobre la naturaleza, de buenas a primeras, Parménides nos abre el camino que conduce al ser: éste es para él el camino de la verdad, el ser es, ἔστι, y este ser es uno, indiviso, inmóvil, corporal aún sin embargo, a la manera de una esfera, y el no-ser absolutamente no es. Ciertamente, en el rigor de esta postura, el devenir y la multiplicidad real de las cosas se veían indebidamente sacrificados, pero estaba fundada la metafísica del ser.

Platón, sin descuidar el ser parmenídeo y los problemas que planteaba, orienta en realidad su búsqueda del primer principio en otra dirección. En último análisis, lo que explica una cosa es su fin, es decir, su perfección o su bien. La idea ordenadora suprema es, por lo tanto, la de bien, en la cual la ciencia por excelencia, la dialéctica, buscará su luz propia. Sin embargo, en sus últimos diálogos, Platón parece haber superado él mismo esta primera posición: debe haber algo más elevado aún que el bien, lo uno, de donde procede lo múltiple. El paso decisivo en esta nueva vía será franqueado seis siglos más tarde por Plotino; para él, sin equívoco posible, el principio primero es lo uno y en consecuencia el conocimiento más elevado es la contemplación

de lo uno. El ser en Platón y en su escuela no es, como se ve, sino una noción subordinada: en calidad de fin el bien tiene mayor valor explicativo, y lo uno en su simplicidad es más primitivo.

Aristóteles no estima en menos el deber recurrir al ser para la determinación de la noción primera y del objeto propio de la ciencia suprema. Ciertamente, el bien y lo uno pertenecen a todo ser y son también nociones perfectamente universales y primitivas: trascendentales. Pero, desde el punto de vista absoluto, el ser, *το ὄν*, les precede. En primer lugar es necesario ser para que se pueda hablar de ser uno o de ser bueno: por lo tanto, la metafísica será esencialmente la ciencia del ser. (Cf. **Texto II**, p. 162).

2. Reducción a la unidad de las tres concepciones precedentes.

Es de notar que al definir la metafísica como la ciencia del ser en cuanto ser, le asignamos por ese mismo hecho su objeto propio, o, según una terminología más adecuada, su *subjectum*. Desde el punto de vista lógico, las dos concepciones precedentemente definidas de esta ciencia se reducen a ésta. En efecto, ¿no es a una misma ciencia a la que toca considerar un objeto y las causas de las cuales éste depende? Si es así, la ciencia del ser en cuanto ser debe envolver el conocimiento de sus causas (causas primeras), es decir, finalmente la de Dios (la causa más inmaterial). Así pues, las tres definiciones dadas precedentemente de la metafísica se implican mutuamente, pero queda que es el ser en cuanto ser el objeto propio de esta ciencia. (Cf. Santo Tomás, *Metafísica, Proemium*).

V. Metafísica y crítica del conocimiento

El intérprete de Santo Tomás no puede evitar toparse aquí con el hecho de que el pensamiento moderno —en sus representantes más notables— da generalmente como objeto inmediato de la filosofía, no el ser en cuanto ser sino el espíritu o sus actividades. Se dirá, en pocas palabras, que se ha pasado de una posición dogmática a un estudio crí-

tico, o del realismo al idealismo. Recordemos en pocas palabras cómo se operó esta "revolución copernicana" que invirtió todo el curso de la especulación filosófica y dio a la metafísica un significado nuevo.

La actitud general del pensamiento medieval era, en el sentido actual del término, realista, es decir, que se admitía de plano que la inteligencia se subordina a un mundo de objetos independientes de ella y que la miden. Hay primeramente el ser, lo real, y después, relativamente a él, el pensamiento. Es cierto que esa actitud que corresponde a la comprobación del sentido común fue tomada, si no de manera ingenua e irreflexiva, sí por lo menos de manera espontánea e inmediata, por el conjunto de los filósofos antiguos, sin que éstos se hayan hecho una pregunta previa concerniente al alcance realista del conocimiento.

Pero he aquí que a partir de Descartes, se advirtió que aquello que podía ser en primer término objeto de conocimiento cierto, no era el ser exterior al pensamiento, sino el pensamiento mismo, que constituye así como un dato más inmediato. Descartes, es verdad, pretendía recobrar al instante lo real en esta percepción primera: pienso, luego existo; pero otros después de él no tardaron en creer que ese retorno al ser a partir del conocimiento era incierto, y hasta imposible: el pensamiento está irremediablemente replegado sobre sí mismo; no tiene otra realidad que la que determina el pensamiento. Y, sobre ese fondo común de la primacía del pensamiento sobre el ser, subjetivistas e idealistas de todos los matices bordan temas indefinidamente variados; en todo caso, para ellos no hay filosofía auténtica fuera del presupuesto idealista.

Los defensores de la filosofía antigua no podían evidentemente permanecer indiferentes frente a esta transmutación de los valores fundamentales, la cual conducía nada menos que a arruinar todo el edificio de sus especulaciones. Una pregunta se imponía en adelante, que no podían evitar: ¿se debía continuar partiendo, como de un dato irrecusable, del ser extramental, o sería preferible colocarse, con los modernos, desde el punto de vista reflexivo del conocimiento, exento de adherirse, en consecuencia, a las posiciones de la metafísica realista?

Parece que nada prohibe al discípulo de Santo Tomás instituir —como por otra parte se ha hecho buen número de veces— una crítica del conocimiento sistemáticamente organizada, a condición, empero, de que este estudio no sea considerado como un prolegómeno necesario de la metafísica, ni pretenda elevarse por encima de ella como una especie de sabiduría superior; y sobre todo que no se deje envolver, desde el principio, y de manera totalmente arbitraria, en una interioridad de pensamiento de la cual parece difícil poder jamás salir. Así pues, una epistemología, tomista de inspiración, sigue siendo una empresa posible.

Pero no es menos cierto que la verdadera posición de sabiduría sigue siendo la de una metafísica realista crítica. No hay sino una sola ciencia suprema a la cual corresponde —Santo Tomás claramente lo afirmó, (Cf. *Iª Pˢ*, q. 1, a. 8: *methaphysica disputat contra negantem sua principia*)— justificar o defender sus principios. Esta ciencia debe elevarse sobre las bases del realismo, sobre el ser, si éste es el dato primero y el objeto propio de la inteligencia. Y ese realismo no puede evitar ser crítico, porque no puede impedirse resolver, cuando se presentan, las dificultades, muy reales, relativas al valor del conocimiento. Como acabamos de decir, el estudio de estas dificultades puede ser organizado en una presentación distinta; pero sale ganando, según parece, si viene a tomar lugar, como un momento de reflexión metódica, en el progreso mismo del pensamiento metafísico, que conserva así mejor su unidad y su plenitud de sabiduría primera. Aristóteles mismo había insertado en su metafísica toda una sección de consideraciones críticas en la cual defendía los primeros principios del pensamiento contra los subjetivistas de su tiempo. Nosotros seguiremos en estas páginas su ejemplo, poniendo a continuación del estudio metafísico del ser el estudio crítico del conocimiento que tenemos de este ser.

VI. El estudio de la metafísica en Aristóteles y en Santo Tomás

a) El estudio sobre textos de la metafísica de Aristóteles presenta importantes dificultades. La primera consiste en

que el "corpus" de los catorce libros, que contiene lo esencial de las especulaciones del Estagirita sobre la filosofía primera, no es una obra de un solo desarrollo, sino una recopilación —ordenada solamente por la secuencia— de trabajos diversos. Evidentemente no podemos abordar aquí el problema de la crítica literaria de esta obra; sin embargo, no será superfluo indicar los principales grupos de libros cuyo conocimiento es indispensable para cualquiera que quiera hacer una lectura simplemente inteligible del conjunto.

Los libros A, B, Γ, E, Z, H, Θ (1, 3, 4, 6, 7, 8, 9) constituyen un todo suficientemente coherente para que se pueda prácticamente considerarlo como un desarrollo continuo. En él son tratados, después de las cuestiones de introducción, los problemas del objeto de la metafísica (el ser en cuanto ser y aquello que se relaciona con él), de la substancia (modalidad fundamental del ser); finalmente, del acto y de la potencia. I y Λ (10 y 12) parecen constituir conjuntos compuestos aparte, pero desde el punto de vista del plan previsto por Aristóteles, esos libros vienen a tomar su lugar a continuación del conjunto precedente; I trata de lo uno y de lo múltiple, y Λ, después de diversas recapitulaciones, de la substancia primera. M y N (13, 14) contienen, en dos exposiciones paralelas y de fecha probablemente diferente, una crítica profundizada de la teoría de los números y de las ideas. Los otros tres libros pueden difícilmente ser integrados en el plan precedente. El libro α (2), de autenticidad discutida pero generalmente reconocida, trata en particular del problema de la no regresión al infinito; Δ (5) no es otra cosa que un léxico razonado, muy precioso por otra parte, de nociones de física y de metafísica; K (11) es una compilación de la *Física* y de B, Γ, E.

b) Si se vuelve la vista hacia Santo Tomás, las cosas se complican todavía más. Grosso modo, se puede decir que se encuentran en él dos grandes conjuntos de textos que se relacionan con los problemas metafísicos.

Uno está constituido por el comentario de los doce primeros libros de la *Metafísica* de Aristóteles. A pesar de lo que a veces se ha adelantado, en relación con el alcance

verdadero de este comentario, es necesario sostener que su autor pretendió, al componerlo, hacer obra auténticamente filosófica: es su propio pensamiento el que ahí se encuentra, al mismo tiempo que el del Estagirita. Pero si se toma en consideración el carácter compuesto del texto explicado y si por otra parte se tienen en cuenta las importantes elaboraciones personales que Santo Tomás nos dejó en otras partes, se debe concluir que dicho comentario no es suficiente para hacernos conocer, con toda su riqueza y en toda su amplitud, la metafísica del doctor angélico. El segundo conjunto se encuentra en su estudio teológico de Dios uno *(De Deo uno)*, ya en la *Suma Teológica* (*Ia Ps*, q. 2-26), ya en el *Contra Gentiles* (I), ya en otros lugares paralelos (Cuestiones disputadas, Opúsculos, etc...). Aquí el pensamiento del Doctor se expresa indudablemente con mayor libertad que en su comentario, y alcanza toda su profundidad; pero por el contrario se ve implicado en las perspectivas de una teología sobrenatural.

En definitiva, la obra de Santo Tomás nos da a la vez una metafísica de carácter y de disposición puramente filosóficos, pero un poco fragmentaria y bastante incompletamente elaborada, y una metafísica más orgánica y más profundizada, pero que tiene para nosotros el inconveniente de estar comprendida en una investigación teológica. Hay, apresurémonos a decirlo, una coherencia doctrinal muy notable entre los dos conjuntos, pero las preocupaciones y las perspectivas son diferentes en uno y en otro. Por otra parte, cuando se quiere presentar una exposición coherente, es preciso, con absoluta necesidad, optar por uno u otro de los puntos de vista: el de una metafísica progresiva, de carácter propiamente filosófico, en la que se eleva del ser experimentado a Dios (punto de vista del comentario); y el de una metafísica sintética, según la cual la estructura del ser creado se ve justificada desde el principio a partir del ser primero (punto de vista del tratado de Dios).

c) Aunque sin renunciar a los complementos preciosos de los tratados de teología, no podemos sino adoptar para nuestra exposición el proceso filosófico progresivo de la *Metafísica.* Partiendo pues del ser tal como nos es dado de

manera inmediata, nos elevaremos hasta a Dios, quien se nos presentará a la vez como el término último de nuestras investigaciones y la clave de bóveda de nuestra construcción especulativa. Para tener una idea exhaustiva de la metafísica de Santo Tomás, faltaría volver a tomar a continuación en las perspectivas del tratado de Dios los grandes temas precedentemente elaborados; se construiría así una especie de metafísica descendente: nos será preciso dejar esta tarea a exposiciones más profundas.

CAPITULO I

EL SER

I. El punto de partida de la metafísica

Como lo señaló Bergson, en toda filosofía verdaderamente consistente hay una intuición original que dirige todos los desarrollos posteriores. Es decir, que en el orden objetivo de la investigación metafísica nos debemos remontar a un término primero e incondicionado al cual todo podrá ser reducido. Es preciso decir que es capital —si se quiere penetrar en la inteligencia de un sistema— encontrar ciertamente esta intuición y determinar exactamente ese término.

Ahora bien, en Santo Tomás, ese término, objeto de la intuición generadora de su pensamiento metafísico, es indudablemente el ser: "Aquello que la inteligencia aprehende en primer lugar como su objeto más conocido y en lo cual resuelve todas sus concepciones es el ser". (*De Veritate,* q. 1, a. 1).

> *Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit est ens.*

En este texto Santo Tomás afirma al mismo tiempo la universalidad y la primacía de la noción de ser. Todo aquello que es concebido puede ser reducido a la noción de ser; en consecuencia, objetivamente todo es del ser, y esta constatación es primera porque se refiere al objeto que, de suyo, es el más conocido. Es claro que esta afirmación de la universalidad y de la primacía de la noción de ser, si está comprendida de manera confusa en los simples datos del sentido

común, no adquiere todo su significado sino para un espíritu entrenado en la reflexión filosófica. Por lo cual no se debe uno sorprender de que la inteligencia humana haya empleado y emplee todavía mucho tiempo para conocer el alcance de esta primera constatación.

Históricamente, como se ha dicho, es a Parménides al que es necesario atribuir el mérito de haber sido el primero en ver con claridad que el ser es primero tanto del lado objetivo de la realidad como del del pensamiento. Pero Parménides se relaciona con una tradición de filósofos físicos; por lo cual ese ser inmóvil e indiviso que él había concebido se confundía con la totalidad del mundo percibido por los sentidos. Así es que la ontología de Parménides está todavía en el nivel del ser corporal. Platón logrará elevarse por encima de ese punto de vista inferior, y devolverle al ser su multiplicidad y su devenir. Por último, Aristóteles y después Santo Tomás, por medio de profundizaciones progresivas, llegarán a la verdadera noción trascendente y analógica del ser.

En nuestros días, nos situaríamos de preferencia desde el punto de vista reflexivo del análisis del pensamiento para descubrir la situación privilegiada de la noción de ser. Veamos, de manera esquemática, cómo se podría proceder. Coloquémonos, en primer lugar, en el plano de la simple aprehensión de un objeto de pensamiento: esta mesa, esta hoja de papel, mi mano, un sentimiento de gozo del cual tomo conciencia, etc... yo veo que todo esto es ser y que si éste no existiese de ninguna manera y que si nada efectivamente existiese, yo no tendría nada a lo cual referir mi pensamiento. Incluso las negaciones, las privaciones, no se conciben sino por cierta referencia al ser. Suprimid esto y ya no hay objeto ni por consiguiente pensamiento. Esta conclusión se desprende de manera más decisiva del estudio del juicio, el cual, tal como se demuestra en lógica, es el acto perfectivo de la inteligencia. En efecto, si analizamos un juicio, constatamos que comprende esencialmente un sujeto y un término que lo determina, pudiendo estar constituido dicho término por una cópula duplicada por un predicado: "el tiempo es agradable", o por un simple verbo, "el sol brilla". Si en el primer caso el juicio se nos presenta evidentemente como afirmación de ser, en el segundo

caso se debe considerar que comprende implícitamente esta afirmación. Juzgamos por relación a lo que es, es decir, por relación al ser: todo juicio, tanto negativo como afirmativo, es una síntesis de dos términos en el ser. Nuestro pensamiento se nos presenta aún, en su actividad perfectiva, como determinado o polarizado por el ser. La realidad no es sino ser, y pensar es concebir aquello que es la realidad.

Concluyamos: puesto que el ser es el objeto primitivo y el más comprehensivo del pensamiento, la metafísica, que es la ciencia de lo que es primero y más universal, no podría tener otro objeto que él. ¿Cuál es pues el contenido objetivo de esta noción de ser cuya situación privilegiada tanto en el pensamiento como en la realidad concreta acabamos de descubrir?

II. Sentido de la noción de ser

El ser cuya noción tratamos de precisar no es aquel que se encuentra en cualquier estadio del pensamiento, sino solamente aquel al cual el espíritu se eleva por ese esfuerzo de separación absoluta de la materia que caracteriza la abstracción metafísica, es decir, el ser aprehendido formalmente como ser, o el ser en cuanto ser.

En efecto, es extremadamente importante darse cuenta de que solamente un esfuerzo de purificación intelectual largo tiempo perseguido permite al espíritu alcanzar ese nivel. En efecto, espontáneamente la inteligencia humana se vuelve desde luego hacia las realidades del mundo sensible y necesariamente, como lo hemos dicho, las concibe como seres. Pero el ser que yo afirmo así de esas cosas no es un ser abstracto, es el ser particularizado en cada una de ellas. Se trata, sin duda, de un conocimiento actual: yo aprehendo efectivamente el ser, pero con un conocimiento confuso, porque no lo separo claramente de los sujetos diversos en los que está implicado. Esta experiencia diversificada del ser que penetra todo nuestro pensamiento habitual y que se encuentra en el fundamento mismo de las ciencias está en un nivel infra-filosófico. Sin alcanzar todavía el nivel metafísico, parece que puedo, desde ahí, ele-

varme a una cierta universalidad en mi percepción del ser. En efecto, si por generalizaciones progresivas, envuelvo los objetos de mi experiencia en ideas más y más universales, siguiendo por ejemplo las gradaciones del árbol de Porfirio: hombre-animal-viviente-cuerpo-substancia..., al término de este ascenso hacia las ideas cada vez más extensivas, yo alcanzaría finalmente la noción de ser, la más universal de todas. El proceso que habría utilizado sería el de la abstracción total, o de un todo lógico de sus subalternos. La noción que yo obtendría así es, al mismo tiempo que la más universal, la menos determinada de todas puesto que contiene virtualmente todas las diferencias, multiplicadas al infinito, de la variedad de los seres. Esta noción común de ser, que se confunde a veces con el concepto formal del cual vamos a hablar, corresponde ya, por su universalidad, a cierta reflexión filosófica, pero que se mantiene aún en el plano de las elaboraciones de sentido común. Es necesario un esfuerzo de abstracción o de nueva purificación para elevarse al plano de la aprehensión o de la intuición metafísica del ser en cuanto ser. ¿Cuál es, pues, el contenido o el significado de esta noción primera cuyo largo proceso de formación en el espíritu humano acabamos de indicar? (Cf. **Texto XII**, p. 207).

Tomemos nuestro punto de partida en el análisis del lenguaje. El infinitivo "ser" quiere traducir el participio substantivo griego "*το ὄν*" o el participio latino "ens". Sería más exacto decir "lo que es"; o de manera más precisa aún "alguna cosa que es". Esta transposición tiene la ventaja de iluminar mejor dos aspectos en la noción de ser: un aspecto de sujeto receptor, "alguna cosa", y un aspecto de actuación o de determinación de ese sujeto, "que es". En terminología metafísica se dirá que el primero de estos aspectos significa la esencia, *essentia,* y el segundo la existencia, *existentia* o *esse*. El ser es algo que tiene por determinación propia o por actualidad la existencia.

Se observará que la noción de ser implica necesariamente estos dos aspectos. La esencia no se concibe más que con su orden a la existencia, y ésta pide ser determinada por una esencia. Se puede, no obstante, cuando se piensa el ser, apoyarse ya sobre un aspecto, ya sobre el otro. Se dice entonces que se toma el ser "ut nomen" o "nominaliter"

y "ut participium" o "verbaliter". En el primer caso es la esencia, la "res" la que se encuentra puesta en evidencia: el ser es "*aquello que* existe" sin que no obstante —recordémoslo una vez más— se pueda abstraer totalmente de este orden la existencia, que está siempre implicada en la noción. En el segundo caso es la existencia la que se subraya: el ser es entonces "aquello que *existe*"; pero tampoco aquí se puede suprimir el otro aspecto, porque la existencia es siempre relativa a alguna cosa. En definitiva, el ser se nos manifiesta en su unidad como una composición de los dos aspectos inseparables de esencia y existencia, sin que esté aún precisado, en esta fase de la reflexión filosófica, el significado exacto de esta composición.

Queda por determinar en qué sentido debe ser tomada la existencia del ser que considera el metafísico. El *esse* que se encuentra significado en el *ens in quantum ens* es la existencia en su sentido inmediato de existencia efectiva y actual: aquello que se designa por medio de la expresión *ens actuale;* pero aquello que es susceptible de tomar lugar en ese mundo de la existencia concreta, lo posible, *ens possibile,* se debe también comprender en el significado del ser en cuanto ser. En consecuencia, todo aquello que ha sido, es, será o podría ser efectivamente de cualquier modo; incluso aquello que se refiere a este orden concreto en calidad de negación o de privación, se ve así comprendido en el objeto de la metafísica. Por el contrario, es una modalidad especial de ser ya examinado en lógica el ser de razón, *ens rationis,* el cual aquí debe ser excluido. El verdadero ser de razón tiene ciertamente un fundamento en la realidad, pero está en su naturaleza no poder existir, como tal, sino en el espíritu que lo concibe. No pertenece, por lo tanto, al mundo de la existencia concreta, actual o posible, que considera el metafísico.

Precisiones todas que se pueden representar en el cuadro siguiente:

ens { ens rationis
ens { ens reale { possibile / actuale } { objectum metaphysicae }

Las distinciones que acabamos de realizar con Santo Tomás corresponden ya, es preciso convenir en ello, a una

toma de posición decisiva en lo que concierne a la orientación de toda la metafísica. Como veremos mejor a continuación, esta ciencia no alcanzó en particular la determinación exacta del sentido de la noción formal de ser sino al precio de muchos titubeos, y no siempre ha logrado conservar la pureza de sus percepciones. Mientras que el pensamiento contemporáneo parece sobre todo impresionado por el aspecto concreto, existencial de la percepción, los filósofos de épocas precedentes tuvieron más bien la tentación —poniendo la existencia como entre paréntesis— de considerar principalmente el ser como una naturaleza o como una esencia. Para Santo Tomás —tendremos a menudo la ocasión de repetirlo— el ser implica siempre necesariamente el aspecto complejo de una esencia que actualiza, como su perfección última, una existencia.

III. El problema de la estructura de la noción de ser

Hasta ahora se ha reconocido: que la noción primera de la inteligencia, correspondiente a la determinación más fundamental y más universal de las cosas, es el ser; que el ser está constituido de los dos aspectos complementarios esencia-existencia que lo definen como "alguna cosa que es". Nos falta demostrar ahora que esta noción universalísima tiene, si la comparamos con sus subalternas, una muy especial condición; tanto más cuanto ella implica en sí misma como una especie de oposición o de tensión íntima, lo que va a constreñirnos a reconocerle una estructura original, distinta de la de las ideas universales comunes. Pero veamos primeramente cómo se plantea ese problema de la estructura interna del ser.

El ser es la noción más extensiva que se pueda concebir. Todo en la realidad, actual o posible, se encuentra referido al ser. ¿Cómo pues un conjunto de cosas tan diversas va a lograr unificarse en una noción común?

Tomemos una comparación. ¿Cómo se pasa en la clasificación lógica de las ideas universales del género a la especie o a la inversa? Supongamos, por ejemplo, que los animales puedan ser repartidos entre dos grandes especies,

los vertebrados y los invertebrados. Todos los animales pertenecen al mismo género animal y se dividen en dos especies por la intervención de las diferencias vertebrado e invertebrado. Se dirá en lógica que un género se contrae en sus especies por la determinación de diferencias específicas diversas. Lo que hace posible tal distinción es que las diferencias en cuestión no están contenidas actualmente en el género; el animal, como tal, no es ni vertebrado ni invertebrado. El acto diversificador viene así a agregarse, como del exterior, al género principio de unidad.

¿Sucede lo mismo en el caso del ser? Coloquémonos frente a la multiplicidad de los seres que nos da la experiencia y a la noción de ser que pretende representarlos a todos. La noción de ser tiene cierta unidad, sin lo cual no se le podría atribuir a la multiplicidad de los seres. Dicho de otro modo, cuando afirmo que esta mesa es, que este color es, etc..., pretendo decir que un mismo atributo proporcionalmente les conviene. Pero pienso al mismo tiempo que esta mesa no tiene el mismo modo de ser que este color, etc... Y esta diversidad, comprendida bajo la noción de ser, no hace sino acusarse aún más si se le llega a atribuir a objetos trascendentes, particularmente a Dios: yo digo que Dios es; ¿el ser de Dios será conmensurable con el de las realidades inferiores? ¿Qué es, pues, en definitiva lo que vendrá a diferenciar al ser de todas esas cosas? ¿Será esa una diferencia tomada de fuera del ser? No, porque si esta diferencia no lo es también del ser, no será nada en absoluto y por lo tanto no podrá diferenciar. Las diferencias del ser deben ser de alguna manera del ser. Pero, ¿cómo entonces podrán ellas ser al mismo tiempo diferencias?

Somos así llevados a reconocer que el ser no puede diversificarse como un género, puesto que no tiene diferencias reales tomadas de fuera del ser. Se trata, en suma, de escindir una noción sin salir de ella misma. Es lo que se podría llamar el problema de la estructura de la noción de ser, problema que desde el principio se ve que es difícil de resolver, porque se corre el riesgo, o bien de acentuar demasiado la unidad a expensas de la diversidad, o, por el contrario, de insistir de tal manera sobre ésta que la unidad de la noción termine por perderse. En el primer caso se

desemboca en el monismo estéril de los eléatas o en el panteísmo; en el segundo caso, en un pluralismo ininteligible, es decir, en la negación de todo pensamiento orgánico. La teoría de la analogía va a permitirnos salir de ese dilema.

Nota: el estudio de la analogía en Santo Tomás y sus discípulos.

La puntualización exacta de la teoría tomista de la analogía presenta serias dificultades. En ninguna parte estudió el Doctor angélico esta noción con cierta amplitud y por sí misma. Nunca habla de la analogía sino en ocasión de las aplicaciones, por otra parte continuas, que hace de ella, lo cual da a sus exposiciones un carácter relativo e incompleto y hace difícil la armonización de sus contenidos. La simple exégesis es, aquí más que en otras partes, insuficiente, y casi no se puede evitar el reconstruir, con el factor de interpretación sistemática que esto supone. Los grandes comentadores, pretendiendo darnos el pensamiento del maestro, se entregaron a este trabajo. En el primer rango de éstos no se puede evitar colocar a Cayetano con su célebre tratado *De nominum analogia,* que ha hecho escuela. Juan de Santo Tomás, en su Lógica, casi no hace sino reproducirlo (*Lógica, IIa Ps,* q. 13 y 14). En nuestros días la interpretación que ellos dan es la más comúnmente aceptada entre los tomistas. No obstante, algunos, pretendiendo apegarse más fielmente a la letra de Santo Tomás, siguen de preferencia a Silvestre de Ferrara, quien en su Comentario sobre el *Contra Gentiles,* se aparta en un punto de sus émulos (*C. G.,* I, c. 34).

En todo ese desarrollo posterior del pensamiento tomista —es útil señalarlo—, el adversario siempre supuesto es Scoto, quien había afirmado la univocidad del ser. Suárez, que según su costumbre había adoptado una posición intermedia, es igualmente considerado. Es necesario decir que, en la exposición elemental que sigue, hemos debido renunciar a toda polémica para atenernos a la exposición simple de la teoría que nos parece la mejor fundada.

IV. La teoría de la analogía

El empleo de la analogía es constante, tanto en el pensamiento vulgar como en las especulaciones de las ciencias. Son llamadas análogas las realidades que presentan entre sí algunas similitudes. Pero toda similitud no es suficiente para fundar una verdadera analogía filosófica; por lo cual es importante ante todo desprender y precisar el sentido de ésta. En aristotelismo, la teoría de la analogía va a presentársenos primeramente como una teoría de lógica general que no quedará más que aplicar al caso notable del ser.

1. Noción de la analogía.

De manera habitual Santo Tomás presenta la analogía como un modo de atribución lógico intermedio entre la atribución unívoca y la atribución equívoca. El término unívoco se refiere a sus subalternos según un mismo significado; el término o el nombre equívoco no conviene a las cosas a las cuales es atribuido sino según significados enteramente diversos; el término análogo se dice de sus subalternos según un significado parcialmente diferente y parcialmente semejante.

> "Las atribuciones analógicas se nos presentan manifiestamente como intermedias entre las atribuciones unívocas y las atribuciones equívocas. En el caso de la univocidad, en efecto, un mismo nombre es atribuido a diversos sujetos según una razón o un significado absolutamente semejante; así, el término animal, referido al caballo y al buey significa substancia animada sensible. En el caso de la equivocidad, un mismo nombre se ve atribuido a diversos sujetos según una razón totalmente diferente, como aparece evidentemente con el nombre de perro, atribuido a la constelación y a determinada especie animal. En lo que concierne a las nociones que se dicen analógicamente, un mismo nombre es atribuido a diversos sujetos según una razón parcialmente la misma y parcialmente diferente: diferente por los diversos modos de relación: la misma, por aque-

llo a lo cual se refiere la relación... *In his vero quae praedicto modo dicuntur, idem nomen de diversis praedicatur secundum rationem partim eamdem, partim diversam. Diversam quidem quantum ad diversos modos relationis. Eamdem vero quantum ad id ad quod fit relatio*". (*Metafísica,* XI, 1. 3, nº 2197).

¿Qué elementos vienen pues exactamente a integrar esta noción de analogía que un primer discernimiento nos ha conducido a situar entre la univocidad del universal lógico y la equivocidad de las denominaciones puramente convencionales? Según su significado primitivo, la analogía designa una relación, una conveniencia, una proporción: toda denominación analógica se refiere, pues, a una relación o a relaciones entre ciertos seres. Esta comunidad de la analogía puede ser considerada, ya sea por parte de las realidades que son referidas las unas a las otras, es decir, de los analogados, o por parte del concepto en el cual el espíritu se esfuerza en unificar la diversidad que tiene así frente a los ojos. Agreguemos que la analogía implica siempre cierto orden que a su vez implica un principio unificador. Para que haya analogía verdadera es pues necesario que haya una pluralidad de realidades referidas las unas a las otras, según un cierto orden, y que el espíritu se esfuerza por unificar en un solo concepto.

2. División de la analogía.

Santo Tomás, en un texto que a menudo se cita (*I Sent.,* d. 19, q. 5, a. 2, ad 1), y Cayetano, en su *De nominum analogia,* han propuesto una división tripartita de la analogía; pero como la *analogia secundum esse et non secundum intentionem* del primero y la *analogia inaequalitatis* del segundo corresponden en realidad a un concepto unívoco (diversamente participado solamente), se está de acuerdo en no retener sino dos grandes tipos de analogía: la analogía de atribución (llamada, en Santo Tomás, de proporción) y la analogía de proporcionalidad.

a) *La analogía de atribución.*-Es la que se encuentra de manera más explícita en Aristóteles y que él mismo aplicó al caso especial del ser objeto de la metafísica. En este

tipo de analogía, la unidad depende de que se refieran los diversos analogados considerados a un mismo término. Volviendo al ejemplo clásico, diremos que en ese sentido, esta orina es sana, este alimento es sano, esta medicina es sana, porque esas diversas cosas tienen relación de signo o de causa relativamente a la salud, la cual no se encuentra evidentemente de manera propia sino en el animal.

Precisemos que en la analogía de atribución hay siempre un analogado principal, que es el único en poseer intrínsecamente la "razón" significada por el término considerado. Los otros analogados no son calificados según esta "razón" sino por una simple denominación; la salud, en el ejemplo citado, no existe formalmente y como tal sino en el animal. En consecuencia, diremos en primer lugar que la forma examinada es una, con unidad numérica, no encontrándose, por lo tanto, sino en un solo analogado; en segundo lugar, que esa forma debe figurar en la definición de los demás analogados; finalmente, que esos analogados derivados no pueden ser representados por un solo concepto, sino solamente por una pluralidad de conceptos, implicándose de cierta manera los unos en los otros. Conviene agregar que entre los analogados de este tipo, hay cierto orden de gradación, según que se encuentren en proximidad mayor o menor con el primer analogado.

b) *La analogía de proporcionalidad.*-En este caso la unidad de los analogados no depende ya de las relaciones que tengan relativamente a un término único, primer analogado, sino de sus mutuas proporciones. Se dirá, por ejemplo, que hay analogía, desde el punto de vista de la actividad de conocimiento, entre la visión y la intelección, porque la visión es al ojo lo que la intelección es al alma, lo cual se representará, con Santo Tomás mismo, en forma de proporción:

$$\frac{\text{visión}}{\text{ojo}} = \frac{\text{intelección}}{\text{alma}}$$

sin olvidar que el simbolismo matemático no debe ser tomado aquí en un sentido riguroso, no estando evidentemente ligadas por una pura igualdad las dos relaciones en presencia.

Aquello que distingue profundamente este tipo de analogía del precedente es que la "razón" significada por el término se vuelve a encontrar intrínsecamente o formalmente en cada uno de los analogados. No hay, por consiguiente, en este caso, un primer analogado que sería el único en poseer esta "razón". El fundamento ontológico de esta analogía ya no es aquí simplemente una relación extrínseca, sino una mancomunidad profunda entre los diferentes términos: visión e intelección son verdaderamente, una y otra, actos de conocimiento. Se sigue de ahí que, en esta analogía, uno de los términos no se encuentra implicado necesariamente en la definición de los demás y que todos los términos pueden, de cierta manera, ser representados por un concepto único, concepto imperfectamente unificado, por otra parte, y cuyas muy especiales condiciones precisaremos más tarde.

Santo Tomás, en el texto sobre el cual nos fundamos principalmente para establecer esta doctrina, subdivide la analogía de proporcionalidad en analogía metafórica y analogía propia (*De Veritate*, q. 11, a. 2). En la *analogía propia*, que es la que hemos definido, la "razón" significada por el término se encuentra formal y verdaderamente en cada uno de los analogados. En la *analogía metafórica* no se la encuentra propiamente sino en uno de ellos, no comprendiéndola los otros sino a modo de similitud; así el reír, que conviene propiamente al hombre, no es atribuido a la pradera sino por similitud. Esta última forma de pensamiento es de empleo continuo y la teología misma hace de ella un uso frecuente; sin embargo, a causa de su impropiedad, no debe ser conservada en metafísica.

3. Unidad y abstracción del concepto analógico.

Este punto es extremadamente importante, porque el concepto analógico se encuentra en una condición muy especial. El problema que se plantea es el siguiente: ¿cómo un concepto puede llegar a unificar una diversidad sin excluir ésta totalmente? Notemos primeramente que este problema no se plantea en lo que concierne a la analogía metafórica y la analogía de atribución: en estos casos, no hay un concepto único que envolvería todos los analogados,

sino un concepto principal unívoco, que corresponde al analogado principal, y para los analogados derivados, conceptos especiales en relación no obstante con el concepto principal. La salud, para volver a nuestro ejemplo, es atribuida propia y unívocamente al animal; el alimento sano, la medicina sana, etc.... corresponden a otros tantos conceptos distintos referidos al concepto del primer analogado.

En la analogía de proporcionalidad, que es la forma fundamental de la analogía metafísica, por estar la razón expresada por el término analógico intrínsecamente comprendida en cada uno de los analogados, se puede, por el contrario, hablar de un concepto analógico único: la substancia, la cantidad, la cualidad, la relación, etc... son formalmente seres y por lo tanto todas ellas se encuentran comprendidas en la unidad de la noción de ser. Pero ¿cómo un concepto puede conservar una verdadera unidad, si debe al mismo tiempo expresar una diversidad?

Si se trata de un concepto unívoco, de una noción genérica, por ejemplo, la unidad de significación es evidente: los términos viviente, animal tienen un contenido preciso y determinado y el paso a los términos inferiores, a las especies, se hace por la intervención de diferencias específicas exteriores al género y que estarían solamente en potencia en éste. El concepto unívoco es formalmente uno, y divisible en potencia. En el caso del concepto analógico, unidad y diversidad se realizan de muy diferente manera. Los términos sujetos, los analogados, no pueden ser excluidos del concepto: allí se encuentran, pues, representados, pero de manera implícita solamente y en cierta confusión, como todos los hombres de una muchedumbre que considero están realmente comprendidos en la visión que yo tengo de esta muchedumbre, sin que yo me detenga a mirar a ninguno de ellos en particular. La unidad de un tal concepto no será la de una forma abstracta, sino una unidad proporcional, fundada sobre la real conveniencia que los analogados mantienen entre sí. El concepto analógico es un concepto uno, con una unidad proporcional, comprendiendo implícitamente o de manera confusa la diversidad de sus analogados. De este concepto único y confuso pasamos al conocimiento distinto de cada analogado, haciendo explícito el modo que le corresponde; tenemos en-

tonces un conocimiento preciso, pero es evidente que hemos pasado del concepto analógico general al concepto particular de un analogado, de la noción de ser, por ejemplo, a la de substancia o de relación.

Este análisis del concepto analógico nos deja ya entrever que la metafísica, cuyas nociones primeras son todas de este tipo, tendrá un estatuto científico y un método muy especial.

4. Orden y principio en la analogía.

Hemos dejado hasta aquí en la sombra un aspecto de la analogía, sobre el cual el acuerdo entre los principales comentadores de Santo Tomás no se ha realizado perfectamente. La analogía de atribución —como hemos visto— no tiene significado más que si se refieren los analogados secundarios a un analogado principal que se encuentra necesariamente comprendido en su definición; ésta implica, por consiguiente, en su naturaleza misma, un orden a un principio concreto. Algunos autores, siguiendo a Silvestre de Ferrara, se preguntan si esta propiedad no debe ser extendida a la analogía de proporcionalidad. Nos encontramos especialmente decididos a marchar en este sentido, por esta consideración: que Santo Tomás parece hablar equivalentemente de atribución analógica y de atribución graduada *per prius* y *per posterius*. En toda analogía, por lo tanto, hay un orden entre los analogados, lo cual supone evidentemente que hay un principio de orden, el cual no puede ser sino un primer analogado concretamente determinado.

Es difícil negar que, inclusive en la analogía de proporcionalidad, hay una graduación, un orden, y en consecuencia un cierto principio de orden. Pero se puede uno preguntar si ese principio es numéricamente y concretamente uno y por lo tanto si hay en ese caso un verdadero primer analogado, o bien si se trata solamente de un principio proporcionalmente uno, obtenido al poner en relación los analogados en cuestión. Para tomar el ejemplo supremo del ser (análogo, como veremos, con una analogía de proporcionalidad), ¿se debe decir que la analogía del ser puede o no puede encontrarse realizada sin referencia explícita al

ser primero? ¿Es decir, sin abandonar el orden de sus modalidades participadas?

Se debe responder, así parece, que es posible formar cierta noción analógica sin referirse a un primer analogado; tener, en particular, una noción analógica del ser que no implica relación explícita con el ser *per se*. Pero es evidente que la estructura más profunda del orden considerado no se manifiesta sino en la medida en que la unidad de la noción viene a fundarse sobre la de un primer término real: la metafísica del ser no es acabada sino cuando el ser creado se nos presenta en su dependencia esencial con respecto al ser subsistente *(esse subsistens)*.

Se observará además que en el caso examinado (el del ser), los defensores de las dos opiniones coinciden en afirmar un primer analogado; pero unos pretenden alcanzarlo por los medios de la sola analogía de proporcionalidad, mientras que los otros requieren para este fin el concurso de la analogía de atribución.

Convendría aún precisar que este primer analogado, que es principio de orden en la analogía de atribución, puede encontrarse según las diversas líneas de causalidad. Santo Tomás enumera habitualmente a este propósito las causalidades materiales, eficientes y finales, a las cuales agrega a veces la causalidad ejemplar. Así es que no nos sorprenderemos de constatar que, para las mismas nociones, puede tratarse de varios órdenes y por lo tanto de varios principios de analogía. Es especialmente aquello que tendrá lugar con respecto al ser. En la línea de la causalidad material o subjetiva, las modalidades de ser se ordenarán en relación con la substancia, sujeto primero y absoluto: es el punto de vista de Aristóteles en su *Metafísica*. En el orden de la causalidad extrínseca, nos hace falta, para encontrar el primer analogado, remontarnos hasta Dios, causa trascendente de todo ser creado: Santo Tomás, de ordinario, se sitúa en esta perspectiva que, en definitiva, domina a la precedente, no siendo ya el ser considerado aquí como sujeto, sino como *esse*, es decir, según su actualidad última.

V. La analogía del ser

1. La noción de ser es una noción analógica.

Es evidente, después de lo que hemos dicho de sus exigencias internas, que la noción de ser no puede ser sino una noción analógica. No es equívoca, porque no es una simple palabra a la cual no correspondería ninguna realidad profunda. No es unívoca, puesto que no puede diferenciarse a la manera de un género. En consecuencia, queda que sea analógica, es decir, que contiene, de manera a la vez diferenciada y unificada, las diversas modalidades del ser.

Esta tesis se encuentra de manera más evidente en Aristóteles, quien parece realmente ser su inventor. Reconsiderada por Santo Tomás, siempre ha sido defendida en la escuela tomista. Por el contrario, ha chocado con la oposición de los discípulos de Scoto. Este, sin llegar a decir que el ser es un género, afirmó que era una noción unívoca, siendo abstraída, por lo tanto, perfectamente de sus subalternos, y no comprendiéndolos sino en potencia. Se responde de manera clásica que si las modalidades del ser son exteriores a su noción, no se ve lo que pueden significar, ni cómo pueden llegar a dividir al ser de otro modo que como verdaderas diferencias específicas, lo cual nos conduce a hacer del ser un género, con todos los inconvenientes que esto supone. (Cf. **Texto II,** p. 162; **Texto V,** p. 180).

2. ¿A qué tipo de analogía se reduce la analogía del ser?

La respuesta a esta pregunta no deja de plantear una dificultad, porque no se deja de reflexionar que la analogía del ser presenta características que convienen a cada uno de los tipos de analogía distinguidos precedentemente. Desde luego es claro que todos los modos del ser son formalmente e intrínsecamente del ser: esta hoja de papel, su color, su tamaño son efectivamente, y no solamente por una denominación, provenientes del exterior del ser. Conforme a esto, el ser es, pues, análogo con una analogía de proporcionali-

dad. Pero, por otros lados, parece más bien tributario de la analogía de atribución. Es también de esta manera como Aristóteles nos la presenta: para él, en efecto, hay un primer analogado, la substancia, con el cual se relacionan las demás modalidades del ser: "El ser, en efecto, se toma en múltiples acepciones, pero en cada acepción toda denominación se hace en relación con un principio único. Tales cosas son llamadas seres porque son substancias, tales otras porque son afecciones de la substancia, tales otras porque están encaminadas hacia la substancia, etc...". Si nos colocamos con Santo Tomás desde el punto de vista superior de las relaciones del ser creado y del ser increado, ahí también nos encontramos la analogía de atribución, diciéndose de Dios el ser "per prius", de Dios que es el ser per se, y de las creaturas "per posterius" solamente, pues no son ser sino por participación y en dependencia misma del ser de Dios.

Nos encontramos pues aquí —como, por otra parte, respecto a las demás nociones trascendentales, uno, verdadero, bien— ante un caso de analogía mixta en que parecen conjugarse la proporcionalidad y la atribución. Si se admite —como es nuestro caso— que la analogía de proporcionalidad tiene algo de primero y de fundamental, por lo menos en relación a nosotros, se dirá, con Juan de Santo Tomás, que *el ser es análogo con analogía de proporcionalidad incluyendo virtualmente una analogía de atribución*. El ser, según esta tesis, se presenta primeramente como una noción menos determinada, en la cual las modalidades del ser que nosotros experimentamos vendrían a unificarse de manera proporcional; por explicación, el orden profundo de esas modalidades aparecería enseguida: en relación a la substancia, sobre el plano de la causalidad material; en relación al ser per se, a Dios, sobre el plano de la causalidad trascendente eficiente, final o ejemplar. La noción de ser, si tiene ya cierta consistencia sin que haya referencia explícita al principio del ser, a Dios, no tiene sin embargo todo su valor sino cuando esos diversos modos vienen a ordenarse en dependencia de éste.

3. La noción de ser y el método de la metafísica.

De esta concepción del ser resultan para la metafísica consecuencias extremadamente importantes. Para darnos mejor cuenta de ello, reagrupemos los resultados ya adquiridos.

1º La noción de ser en cuanto ser es obtenida al término de un esfuerzo original de abstracción o de separación de la materia que se sitúa en el nivel del juicio. Esta abstracción tiene por efecto alejar el ser en cuanto ser no de lo real o de lo existente —lo que, por el contrario, se convierte en el objeto mismo del metafísico—, sino de las condiciones materiales de la existencia, que no es la misma cosa.

2º Así se encuentra constituida una noción, un concepto que, analizado, revela tener cierto contenido en el que se distinguen los dos aspectos de una esencia que determina una existencia proporcionada; el ser es lo que es.

3º Este concepto tiene la estructura de una noción analógica, es decir, que no es abstraído sino imperfectamente de sus subalternos, los cuales permanecen presentes en él de manera implícita o confusa, y no tiene originalmente sino un modo de unidad proporcional y en consecuencia imperfecto.

4º Fundamentalmente, la analogía del ser es una analogía de proporcionalidad, siendo todos los modos del ser —hasta en sus últimas diferencias— seres; pero la multiplicidad de esos modos es ordenada, es decir, relativa al primer ser. Vista bajo este aspecto, que la perfecciona, la analogía del ser es una analogía de atribución.

5º Por el hecho de que supera todos los géneros y de que se encuentra implicada en todas las diferencias de sus modos, la noción de ser merece el calificativo de trascendental (en el sentido escolástico de la palabra).

¿Cuáles son pues las características de la ciencia que tendrá esta noción por objeto?

a) La metafísica se presenta, en primer lugar, con un carácter o una orientación *realista* muy marcada. Ciertamente, hemos distinguido en ella, como en toda ciencia, un

esfuerzo de abstracción; pero este esfuerzo, o más bien este doble esfuerzo, no nos ha alejado del existente como tal, ni tampoco de sus modos: la noción de ser pretende significar lo concreto mismo y envolver actualmente, al amparo de su confusión, todo lo que existe efectivamente. Así pues, el avance, el progreso de la metafísica no resultará tanto de un análisis abstracto de conceptos separados de la realidad como de un examen directo de esta misma realidad. La sistematización armoniosa bajo la cual se presenta a veces el conjunto de las nociones metafísicas no deberá hacernos olvidar ese contacto primero y continuo con la complejidad del dato y de sus problemas.

Si comparamos, desde este punto de vista, la metafísica de Santo Tomás y los grandes sistemas de la historia, no podemos dejar de sorprendernos por la originalidad de aquélla. Tanto en la antigüedad con Platón, como en numerosos escolásticos a partir de Scoto y de Suárez o en los modernos, de Descartes a Hegel, el ser es concebido en general como cierta naturaleza, como una esencia, prácticamente aislada de la existencia, que es tratada como un dato abstracto; la ontología tiende entonces a convertirse en una pura construcción conceptual separada de la realidad. Se constituye lo que se puede llamar ontologías esencialistas. Mientras que con Santo Tomás —conservando desde luego el ser ese aspecto de determinación que corresponde a su esencia— se hace referencia siempre, como a su actualidad última, a su existencia concreta.

b) Por su unidad imperfecta y por la riqueza de su contenido implícito, la noción de ser reviste, en relación con las nociones científicas ordinarias, a la vez una inferioridad y una superioridad.

Una inferioridad, en primer lugar, que se refiere a que el concepto analógico es un concepto confuso e inadecuado, que en consecuencia no nos hace alcanzar cada realidad sino de manera imperfecta, mientras que, de suyo, el conocimiento por género y por diferencia específica es un conocimiento preciso y distinto. Esta inadecuación del concepto de ser alcanza evidentemente su expresión máxima en el conocimiento del ser trascendente de Dios, cuyo modo propio de existir escapa a nuestra comprensión. Pero, por el

contrario, en profundidad y en extensión, la noción metafísica de ser y sus análogas da al espíritu un instrumento de muy distinto alcance que las ideas científicas ordinarias. A pesar de lo imperfectamente que sea, esas nociones llegan igualmente a elevarse hasta el principio primero de todo, hasta a Dios. La analogía, forma propia del pensamiento metafísico, nos pone en posesión de un método intelectual que permite constituir una ciencia teológica auténtica. Al teólogo corresponde precisar en qué condiciones deberá utilizar este método; que aquí sea suficiente con haber subrayado a la vez sus límites y su verdadera amplitud.

Si volvemos —desde el punto de vista del método— a la comparación precedente entre la metafísica de Santo Tomás y las grandes filosofías esencialistas de la historia, somos llevados aquí igualmente a subrayar muy importantes diferencias. Por una inclinación natural, toda metafísica de la esencia tiende a tomar la forma de un sistema rígido, que se desarrolla bajo un modo deductivo. Ciertamente, todos los filósofos nombrados más arriba no han realizado efectivamente este sueño. Pero ¿acaso no iban en ese sentido la Dialéctica de Platón o la Matemática universal de Descartes? Y sobre todo con la Etica de Espinoza y la Enciclopedia de Hegel, ¿no pasamos del sueño a la realidad? ¡Deducirlo todo racionalmente de un primer principio! Santo Tomás nunca pensó en nada así. Su visión del universo, ciertamente, está ordenada y fuertemente jerarquizada y la razón preside su construcción: pero con toda la flexibilidad de la proporción analógica, con la apertura a la diversidad de lo real que le permite acogerlo todo y poner todo en su lugar sin violentar la naturaleza de cada ser. *Sapientis est ordinare.* La verdadera sabiduría metafísica es una obra de orden.

CAPITULO II

EL SER — ESTUDIO CRITICO

El objeto de la metafísica, en correspondencia con el propio de nuestra inteligencia, es el ser, es decir, aquello que tiene por acto existir: tal es nuestro punto de partida. Esta primera afirmación nos sitúa de pronto en el plano de lo que se ha convenido en llamar en nuestros días el realismo. La metafísica de Santo Tomás, como también prácticamente la de todos los grandes sistemas antiguos, es realista. Nuestra inteligencia se encuentra efectivamente situada frente a un mundo de objetos independientes de ella que la miden y la determinan.

Esta tesis, aun cuando responde a los instintos más profundos de nuestro espíritu, no ha dejado de tener contradictores desde casi los orígenes de la filosofía. Aristóteles ya había defendido el principio de no contradicción, sobre el cual reposa toda certeza, contra el fenomenismo subjetivista de los sofistas. Después de ellos, los escépticos, multiplicando las preguntas insidiosas, recusarán toda verdad. Y se sabe que desde Descartes, el pensamiento moderno, en muchos de sus representantes, ha seguido esta vía de la crítica del valor realista de la inteligencia y, lo que es más, ha venido a oponerse a los metafísicos que se entregaban a construcciones sistemáticas positivas basándose inversamente en el primado del pensamiento sobre el ser.

Ya hemos tenido la ocasión de decir que se podía, a nuestro juicio, elaborar una metafísica válida sin haber previamente planteado el problema del valor de nuestro conoci-

miento; el ejercicio normal de nuestra vida intelectual nos autoriza a ello. Es evidente, no obstante, que una actitud puramente negativa, frente a corrientes de pensamiento tan importantes como las que acabamos de evocar, no podría ser indefinidamente conservada; verdaderos problemas se plantean, por otra parte, desde el punto de vista crítico, al filósofo realista. Por lo cual nos parece necesario volver, en un momento de reflexión metódica, sobre nuestra posición inicial. Seguiremos en esto el ejemplo mismo de Aristóteles, que respondía a las dificultades propuestas en su tiempo —en relación con el valor del conocimiento— inmediatamente después de que hubo definido el objeto de la metafísica.

Las reflexiones que siguen se limitarán estrictamente a las cuestiones fundamentales, que, por otra parte, son las únicas que se encuentran tratadas aquí: la del realismo del objeto primero de la inteligencia y la del valor de los principios que a ella se refieren inmediatamente. Ellas supondrán que habrá sido determinado el punto de partida de la reflexión crítica y previamente que se haya adquirido conciencia de las dificultades que han podido plantear el problema mismo del realismo. Todo esto conduce la marcha de nuestro pensamiento:

I. La crítica del realismo.
II. El punto de partida de una epistemología tomista.
III. Del fundamento del realismo.
IV. Los primeros principios.

I. La crítica del realismo

Esta crítica puede ser esquemáticamente reducida a tres temas principales:

1er Tema: las objeciones de los escépticos.

Es por excelencia el de la crítica antigua, sobre el cual la crítica moderna, con Descartes y sus sucesores, no dejará de volver. Las dificultades que él explota son legión, tan numerosas como las ilusiones y los errores que le sirven de argumento. Tomemos, para referirnos a un texto clásico, la serie de dificultades que propone la primera de las *Medi-*

taciones Metafísicas de Descartes. Los datos de los sentidos se ven en ella inmediatamente heridos por la sospecha; la experiencia me atestigua que a menudo me he equivocado acerca de ellos: ¿no hay prudencia en no fiarme enteramente de ellos? Y si algunas sensaciones, más inmediatas y más fuertes, parecen imponerme de manera más poderosa su realidad objetiva, ¿no debo acordarme de que a veces, en sueños, tuve sensaciones semejantes, que al despertar se revelaron como ilusiones? Pero el error no viene solamente a invalidar el valor de mis conocimientos sensibles, sino que ataca también a mi razón, que a veces se equivoca, como sucede incluso en matemáticas. Finalmente, y de una manera muy general, ¿no se puede temer ser objeto de los maleficios de alguna potencia maligna, de un dios engañoso, que haría que en aquello que tenemos como más seguro estemos irremediablemente en el error? Sabido es que la duda no condujo a Descartes al escepticismo, y además que no la llevó hasta el fin; las primeras evidencias de la intuición intelectual han sido puestas aparte, lo cual reservará la posibilidad de una construcción positiva. Pero poco importa: lo que nos interesa ahora es esta evocación de los errores del conocimiento que naturalmente me conducen a dudar. Si a veces me he equivocado, aun cuando creía realmente estar en la verdad, ¿quién podrá nunca asegurarme que actualmente no me equivoco? El hecho incontestable del error ¿no pone en tela de juicio el valor mismo del conocimiento?

2º Tema: la inmanencia del conocimiento.

El realismo, afirman los idealistas, reposa, además, sobre una presuposición que no se sostiene ante los argumentos de una crítica metafísica sin timidez. Tomemos, como ejemplo, la que le dirige un idealista moderno, Hamelin *(Essai sur les éléments principaux de la répresentation)*. La base del realismo sería, según esta filosofía, la dualidad entre el ser pensado y el ser pensante. En consecuencia ¿cómo puede ser la idea otra cosa que la imagen en el segundo del atributo real poseído por el primero? Así pues, el conocimiento sería esencialmente un doble del ser en el pensamiento, suposición cuyo origen es harto fácil de explicar

en una psicología primitiva, pero que se revela a la reflexión como no menos evidentemente absurda, como la proposición monstruosa de que la representación es la pintura de un exterior en un interior, como si nunca fuera posible alcanzar un ser o hablar de él fuera del pensamiento. El pensamiento, que es esencialmente la unidad de un sujeto y de un objeto, no puede evidentemente reposar sobre la base de la dualidad primitiva del ser pensante y de su objeto presumible.

La explicación del origen de nuestras ideas o de la formación de nuestro pensamiento no es menos pueril si nos atenemos a esta posición del realismo. En efecto, dicha formación no podría ser concebida sino a modo de una causalidad transitiva, de una transmisión de especies o cualidades, como la introducción de imágenes en nosotros, teoría burda que aclimatarán en su filosofía Demócrito y Epicuro y a la que Descartes le hizo acertada y definitiva justicia en su acerba crítica de las "especies ondulantes" de la psicología escolástica. Sería igualmente vano, para escapar a estas dificultades, suprimir, como los percepcionistas han intentado hacerlo, todo intermediario entre el pensamiento y el ser. Así se cuidan bien de caer en el absurdo de la transmisión de las imágenes, pero para caer en el misterio de una inmediación sin justificación. Que se renuncie pues, de una vez por todas, a la empresa quimérica de querer a cualquier precio reunir en el hecho del pensamiento una dualidad primitivamente afirmada y por lo tanto a duplicar exteriormente la representación de un ser representado: los seres representados no existen fuera de la representación. La representación, contrariamente a la significación etimológica de la palabra, no refleja un objeto y un sujeto que existirían sin ella: ella es el objeto y el sujeto, es la realidad misma. La representación es el ser, y el ser es la representación.

3er Tema: la actividad del conocimiento.

Si, por otra parte, observamos con atención el espíritu que piensa, seremos llevados a constatar que está lejos de presentarse, según la suposición realista, como una capacidad receptiva o como una potencia pasiva que se sometería a la acción determinante de un objeto exterior. Kant había

observado ya que el entendimiento no es de ninguna manera intuitivo, sino esencialmente actividad sintética; y, llevando esta idea a fondo, el idealismo absoluto afirmará, con un Fichte o un Hegel, que el pensamiento es actividad pura e incondicionada. El yo se sitúa a sí mismo anteriormente a toda suposición. Los defensores de estas atrevidas tesis no carecen de argumentos.

Consideremos, por ejemplo, para convencernos, el caso privilegiado del pensamiento científico. ¿No se tiene la impresión de que, en este dominio, el espíritu no progresa sino en cuanto proyecta ante sí su objeto? La cosa es particularmente clara en matemáticas. Las figuras o los números que yo estudio han sido constituidos previamente por una actividad de construcción o de adición de la cual estoy perfectamente consciente, y la fecundidad del espíritu, en este dominio, llegará hasta determinar cantidades, espacios o números, que de ningún modo puedo representarme. La misma constatación con respecto a las ciencias experimentales: no encontraré jamás en la experiencia sino aquello que el espíritu ha depositado previamente en ella en calidad de hipótesis o de idea directriz. Y las teorías generales, en las cuales se resume en un momento dado la adquisición de los conocimientos científicos, ¿no son un admirable ejemplo de esta fecundidad creadora de nuestra inteligencia? Evidentemente la idea pura es en este dominio la reguladora de nuestro espíritu.

Si nos detenemos ahora en aquella de nuestras operaciones intelectuales que ordinariamente estamos de acuerdo en considerar como perfectiva en nuestra vida de pensamiento, el juicio, ¿no parece que también aquí el espíritu es esencialmente constructor? Yo afirmo *a priori,* por lo menos en lo que concierne a las proposiciones necesarias, nexos que no pueden serme dados en la experiencia: aquí el espíritu es el regulador, como lo había observado Kant. O bien, con Brunschvicg, la exterioridad que parece asociarse al objeto de la síntesis del juicio, ¿no se revelará simplemente como una modalidad subjetiva en la que se afirma, como por contraste, la limitación de nuestro pensamiento?

Por otra parte, ¿qué viene a ser en la suposición realista del determinismo del objeto, ese atributo de libertad que parece realmente caracterizar la esencia misma de la vida

del espíritu? Entre el materialismo de las secuencias necesarias y la espontaneidad sin trabas de un yo autónomo, ¿es necesario, con absoluta evidencia, hacer una elección? Si os sometéis inicialmente a un objeto, jamás seréis verdaderamente libres. Sólo el idealismo se considera capaz de asegurar a nuestra personalidad de hombres la dignidad que debemos reclamar para ella. Todas estas razones, y otras más, convergen pues hacia esta conclusión: nuestro espíritu es una actividad libre y que se determina a sí misma en una independencia total frente a todo objeto trascendente.

II. El punto de partida de una epistemología tomista

Históricamente, como sabemos, la filosofía antigua se había desarrollado de manera natural sobre la base del realismo de la inteligencia. Las críticas que acabamos de escuchar, ¿deben conducirnos a abandonar esta posición inicial, es decir, a renunciar a partir del ser para tomar, a la inversa, nuestro punto de partida en el pensamiento puro, en el *Cogito* cartesiano, por ejemplo, o en la posición incondicionada del yo, tal como la preconiza el idealismo de un Fichte?

1. Alcance inmediato de la crítica escéptica o idealista.

Y, en primer lugar, ¿qué consecuencias iniciales e inmediatas entrañan realmente para el realismo las críticas formuladas más arriba?

a) *Objeciones escépticas.*-Estas objeciones descansan fundamentalmente, como hemos visto, en la constatación del error. Ocurre que nos equivocamos. ¿Se sigue de ello que nuestro espíritu se equivoca siempre y que por lo tanto es impotente para alcanzar la verdad? Yo me equivoco a veces, luego debo equivocarme siempre... ¡Quién no ve que esta consecuencia no es sino un sofisma! Además, ¿qué significado podría tener para mí el error, el hecho de equivocarme, si yo no supiera por otra parte lo que es la verdad, o lo que es no equivocarse? Más radicalmente: si me equi-

voco siempre, ¿no me equivoco cuando afirmo que estoy fatalmente en el error? El escepticismo total —ya lo había señalado Aristóteles— se destruye a sí mismo. El escéptico no puede ser consecuente consigo sino absteniéndose de afirmar e inclusive de dar la menor señal, es decir, comportándose como una estaca. Lo que el hecho psicológico —evidentemente incontestable— del error nos obliga a determinar es la naturaleza auténtica de la verdad y de su contrario, el error, así como los medios de distinguir la una del otro: el error postula la institución de una criteriología, y nada más.

b) *Inmanencia del conocimiento*.-Es imposible, se nos dice, hacer que alguna vez se unan en el conocimiento un sujeto y un objeto previamente separados uno del otro; la actividad intelectual es, además, inmanente al sujeto pensante; fuera del pensamiento es impensable. Semejantes fórmulas podrían tener un sentido aceptable; pero tales como se presentan y con el significado que se pretende darles, falsean completamente la posición de un sano realismo. En tal filosofía, de ningún modo se trata de ir a establecer un puente entre dos mundos previamente separados y opuestos, el del pensamiento y el de la cosa en sí: el hecho de esta unión pertenece al dato primitivo; la cosa no se me presenta sino en sus relaciones con el pensamiento. Lo que origina el problema es el cómo y no la existencia del nexo entre el espíritu y lo real. Pero —se insistirá— ese nexo descansa sobre una suposición imposible, la de un pensamiento que sale de su inmanencia para ir a penetrar en las cosas. Esta manera de encerrar un ser en sí mismo, ¿no corresponde —respondemos— a una concepción muy materialista de la interioridad? En otros términos, ¿quién me dice que aun siendo inmanente, no puede tener una actividad al mismo tiempo un alcance trascendente? Cuando yo pienso, ciertamente tengo la sensación de conservar en mí mis ideas, pero al mismo tiempo las considero como poniéndome en relación con un mundo exterior a mi conciencia. Hay realmente algo de misterioso en esta compenetración de los seres que parece realizarse en el conocimiento. Pero no se ve por qué se le opondría a priori una finalidad no receptiva.

c) *La actividad del conocimiento.*-El pensamiento es activo, también creador, en la elaboración de las ciencias y hasta en sus actos elementales: este es un hecho incontestable. Pero ¿se sigue de esto que sea una facultad de determinación absoluta y a priori de su objeto? El análisis reflexivo más rudimentario ¿no nos asegura que el conocimiento es también pasividad, o que, si el objeto se nos presenta bajo cierto aspecto construido por nosotros, bajo otros aspectos se manifiesta como dato, y también que este aspecto de dato parece imponérsenos de manera primitiva? ¿De cualquier manera es necesario examinar las cosas muy de cerca, y no es de ningún modo evidente que el conocimiento sea determinación absoluta de un objeto o actividad pura. Decir, por ejemplo, que la inteligencia es una potencia de síntesis a priori, es no traducir sino de manera muy incompleta lo que nos es dado espontáneamente en el juicio: la realidad experimentada es más compleja. Por otra parte, esta aspiración a la autonomía o este deseo de libertad o de manumisión que se cree reconocer en la raíz misma de la vida del espíritu, ¿puede corresponder a algo auténtico en nosotros, sin que sea negada a priori toda dependencia de ese mismo espíritu? Quizá exista un espíritu perfectamente autónomo, pero nada nos dice que ese espíritu deba ser el nuestro, el cual nos parece, por el contrario, muy relativo a otra cosa.

Podemos, en consecuencia, concluir que, si plantean un cierto número de problemas, que conviene en efecto resolver —problemas de las relaciones en el conocimiento de la verdad y del error, de la inmanencia y de la trascendencia, de la actividad y de la pasividad—, los hechos alegados más arriba no nos constriñen de ninguna manera a renunciar a priori al realismo, o a afirmar que el ser es reducible al pensamiento. No se nos impone, de ningún modo, partir de una suposición distinta de la del realismo. ¿También es posible esto? Es lo que conviene examinar ahora.

2. Las tentativas hechas para constituir un realismo crítico tomista.

Desde hace cincuenta años,* algunos filósofos tomistas se han preocupado por constituir una teoría crítica del conocimiento que desemboque en el realismo, pero que no supondría a éste como dato. Se trataría de delimitar una especie de terreno neutro que constituyera una posición inicial común del cual realistas e idealistas podrían partir de común acuerdo, con la esperanza finalmente de volver a encontrarse al término.

Este punto de partida común, o por lo menos aceptable para uno y otro partido, no puede ser otra cosa que el pensamiento, en cuanto se presenta como un objeto inmediato de reflexión. Así pues, partiríamos del *Cogito,* pero sin que se precise todavía en este momento inicial si este *Cogito* se repliega en sí mismo, en la interioridad sin salida de una conciencia idealista, o si desemboca efectivamente en una realidad exterior. Yo pienso, me es imposible dudar de ello en el instante mismo en que pienso. Pero todavía no sé, o no quiero saber, cuál es el significado de este acto. No lo sabré sino ulteriormente, cuando haya comprendido, gracias a los análisis que voy a emprender, lo que es pensar. Yo parto pues del hecho puro del pensamiento y voy a investigar, por un método de reflexión sobre mi acto, lo que es pensar.

Tomemos como testimonio de esta actitud filosófica uno de los trabajos más serios que hayan sido intentados sobre estas bases, el *Essai d'un étude critique de la connaissance,* del P. Roland Gosselin (París, 1932); y escuchemos cómo define este autor su posición inicial: "desde el punto de vista de la reflexión crítica, el estudio del espíritu descansará sólidamente sobre el hecho de que el acto de pensar se puede aprehender inmediatamente en la conciencia de sí. La homogeneidad perfecta, la identidad entre el cognoscente y lo conocido, en el acto de reflexión, es inmediatamente evidente, y ninguna reflexión ulterior que se ejerza sobre la reflexión primera puede introducir en ella la obscuridad y la duda. Hay allí un punto de partida absoluto, porque hay

* Esto lo escribe Gardeil en 1950. (N. del T.).

primeramente un punto de reflexión absoluto del espíritu sobre sí..." (p. 11). Y por ahí, sin prejuzgar nada acerca de su valor definitivo, se encontrará establecido un contacto inicial con el idealismo: "En efecto, como en el idealismo aceptaremos considerar primeramente el acto de nuestro pensamiento, el juicio, a título de simple relación actual entre un sujeto y un objeto... ¿Por qué? Porque no hay razón para abandonar benevolentemente al idealismo el privilegio de una posición sólida, de una base de operación inatacable" (p. 35).

¿Es de hecho inatacable esta base de operación? ¿Puede autorizarse desde luego con el patronato de Santo Tomás? Se sabe que éste desarrolla normalmente su pensamiento a partir del realismo. Pero ¿no abrió —cuando menos en una ocasión— las vías de un tipo de reflexión filosófica que tomaría su punto de apoyo en la conciencia que tenemos de nuestra actividad intelectual? Cierto texto del *De Veritate* ha sido a menudo interpretado en ese sentido, texto que Mons. Noël (*Notes d'épistémologie thomiste,* pp. 59-60) no teme poner en paralelo con el pasaje de las *Regulae* de Descartes y del primer prefacio a la *Crítica de la Razón Pura,* en el que se nos invita a proceder a una crítica reflexiva general de nuestra facultad de conocer. "La verdad... está en la inteligencia a la vez como consecuencia del acto de la inteligencia y como conocida por la inteligencia; ella sigue a la operación de la inteligencia en cuanto que el juicio de esta potencia recae sobre la cosa, en cuanto ella es; y es conocida por la inteligencia en cuanto que ésta reflexiona sobre su acto, y no solamente en cuanto que conoce ese acto, sino en cuanto tiene conocimiento de su proporción con la cosa, *secundum quod cognoscit proportionem ejus ad rem...*". Y Santo Tomás precisa que este conocimiento supone que se sepa lo que es el acto mismo y la inteligencia que está en su principio: "en la naturaleza de la cual está implicado que debe conformarse con las cosas: *in cujus natura est ut rebus conformetur*". Y concluye que es por un acto de conocimiento reflexivo como la inteligencia alcanza la verdad (*De Veritate,* q. 1. a. 9). Lejos de nosotros la idea de reducir el alcance de este texto, que nos informa con toda exactitud acerca de la vía por medio de la cual toma conciencia nuestra inteligencia de su valor

realista; pero ¿no se le pide demasiado cuando se ve en él una invitación a constituir una epistemología reflexiva, en el sentido precedentemente definido? Los partidarios de un realismo inmediato y sin crítica previa encuentran allí también en qué fundar sus pretensiones. En realidad, Santo Tomás no pensaba aquí en el debate para el cual se le invoca.

Sea lo que fuere del significado y del verdadero alcance de este texto, ¿no se puede —sin traicionar la inspiración general del tomismo— instituir una crítica reflexiva del conocimiento que inicialmente no implicaría ni el idealismo ni el realismo? No es esta la opinión de E. Gilson, quien, después de otros pero con mayor vigor, ha tomado partido contra todas las tentativas hechas para constituir un "realismo crítico" (cf. sobre todo *Réalisme thomiste et Critique de la connaissance*). En primer lugar, pongamos aparte, en la viva polémica que ha sido emprendida por este autor, una discusión de términos. Gilson no quiere absolutamente oír hablar de "realismo crítico"; esta es una expresión que se contradice en los términos: si se es crítico, no se podrá jamás ser realista; pero es preciso sobre-entender que el término "crítico" es tomado aquí en su sentido kantiano, que excluye en efecto el realismo. Algunos otros, J. Maritain por ejemplo, estiman que no hay razón para abandonar a los idealistas la prerrogativa de constituir una filosofía "crítica", a condición evidentemente de que este término sea liberado de todo presupuesto subjetivista.

¡Pero poco importa! Lleguemos a los argumentos de fondo. Para Gilson hay una lógica interna de los sistemas; si se comienza, con Descartes, por la duda y el *Cogito*, o si se adopta en su punto de partida el trascendentalismo kantiano, nunca se alcanzará lo real y se acabará en idealista: partiendo del conocimiento previamente aislado de lo real, jamás se logrará volver a encontrarse con éste. ¿Se deberá —para Gilson— refugiarse, frente a la crítica idealista, en las afirmaciones espontáneas de un realismo ingenuo? De ninguna manera, porque el realismo tomista es un realismo reflexivo o que tiene perfectamente conciencia de sí mismo y que descansa, no sobre algún obscuro instinto, sino sobre la evidencia que tengo de ser, en mi conocimiento, relativo a un objeto real. Por otra parte, una vez reconocido este

presupuesto inicial del realismo fundamental de mi pensamiento, aún me queda, desde el punto de vista epistemológico, una labor considerable que realizar: el *cómo* de esta primera aprehensión, sus condiciones diversas, no se encuentran inmediatamente esclarecidas. Además, me será necesario proceder a una crítica de mis conocimientos con el fin de determinar su exacto alcance y sus mutuas relaciones. Todo este esfuerzo de reflexión y de análisis hará del realismo, que profeso espontáneamente en mi vida corriente, un realismo verdaderamente filosófico o metódico, pero sin que en ningún momento haya tenido que hacer intervenir la suposición de que quizá mi pensamiento es puramente subjetivo.

¿Qué partido conviene adoptar? ¿Es preciso, desde el momento inicial de la reflexión crítica, reconocer el realismo o es preferible partir del puro hecho del conocimiento, sin que se precise aún si tiene un valor trascendente? La solución de esta alternativa depende para nosotros de la respuesta que se dará a esta pregunta: ¿es posible formarse una noción del conocimiento que no implique su ordenación a lo real?

Desde el punto de vista de la percepción de la verdad —es decir, de la relación del pensamiento con la cosa— se distinguen en filosofía tomista dos especies de conocimientos: por una parte, las simples aprehensiones y las sensaciones, y por otra parte los juicios. Se sabe que, formalmente y en cuanto que es conocida, la verdad no se encuentra sino en la segunda de estas categorías de conocimientos. En la sensación pura o en la simple intelección, el espíritu no sabe si ésta es verdadera, porque aún no ha reflexionado sobre sí mismo, ni en consecuencia tomado conciencia de su posición frente al objeto que conoce; la relación del pensamiento, o del sujeto pensante, con la cosa exterior, no se manifiesta sino en el juicio. Si esto es así, se deberá concluir que existe realmente un primer momento del conocimiento en el que el objeto no se me presenta en su distinción respecto al sujeto: pero debemos apresurarnos a agregar que en esta etapa, que corresponde además a un estado muy inestable e inacabado del pensamiento, el conocimiento mismo no es claramente consciente: yo estoy como absorbido en el objeto. Y si llego a reflexionar sobre mi acto, mi pen-

samiento se me torna consciente, objeto y sujeto se desprenden el uno del otro, veo que mi conocimiento es verdadero. Pero todo este movimiento reflexivo y los descubrimientos que lo acompañan suponen que me he puesto a juzgar. El conocimiento, como acto que sitúa a un objeto frente a un sujeto, y como percepción de la relación original que los refiere el uno al otro, implica el juicio. En esta etapa, se encuentra planteado el problema de lo real, es decir, de las relaciones del pensamiento con el ser. Pero ¿no ha sido resuelto al mismo tiempo? *No me es posible, según parece, desprender del juicio su valor realista.* Tal es la conclusión en la cual nos detendremos.

Se seguirá de ello que la suposición de una relación consciente entre el sujeto y el objeto del conocimiento privada de su significado realista, corresponde a una construcción totalmente artificial del espíritu: desde el momento en que me pongo a reflexionar sobre mi pensamiento, me encuentro en el estado de quien juzga. Conocer, para una inteligencia humana, es juzgar; y juzgar —tendremos ocasión de repetirlo— es percibir aquello que es. En consecuencia, no puedo, si quiero tomar mi punto de partida en el conocimiento, sino partir, al mismo tiempo, del realismo. En el fondo, Gilson parece estar en lo verdadero, quedando evidentemente entendido que todavía quedan por hacer múltiples aclaraciones, concernientes a las condiciones y al alcance preciso de este realismo.

Ahora nos es posible realizar, con conocimiento de causa, un juicio sobre el problema de las relaciones de la "crítica" con la metafísica. Los epistemólogos de tendencia criticista, a los cuales hemos hecho alusión, eran naturalmente llevados a separar las dos disciplinas y a hacer de la "crítica" una especie de introducción a la metafísica, o cuando menos un método de verificación que autentificara con autoridad sus resultados: no se niega absolutamente que sea posible continuar —como en el pasado— construyendo una metafísica que tenga cierto valor, sobre las bases del realismo, pero si se quiere proceder de manera totalmente científica, es preciso, dicen ellos, comenzar por experimentar críticamente nuestros medios de conocimiento fuera de cualquier prejuicio. Dejando aquí a un lado el problema de saber si no habría cierta ventaja práctica, por

un motivo apologético, por ejemplo, en agrupar bajo un mismo título todo un conjunto de estudios convergentes sobre el valor del conocimiento o de nuestros diversos conocimientos, tenemos que afirmar, no obstante, de manera muy clara, que la separación considerada, y a veces realizada, de la especulación objetiva y de la crítica tiene el inconveniente de disociar de manera artificial y peligrosa dos funciones que de hecho se nos han presentado estrechamente unidas y solidarias la una de la otra en este acto adulto del conocimiento que es el juicio. Todo juicio es de suyo reflexivo, o, si se quiere, crítico. De ahí se sigue que la metafísica que, como sabemos, descansa de manera muy especial sobre juicios, es esencialmente reflexiva y crítica. El metafísico, consciente de lo que afirma, sabe por qué afirma y que lo que afirma es verdad. Todos los aspectos subjetivos de la actividad psicológica que debió poner en práctica no son quizás en el mismo momento perfectamente esclarecidos por él, pero, por el lado objetivo, lo que reconoce es verdadero absolutamente y ninguna crítica previa o paralela podrá cambiar nada. La metafísica, como también la filosofía entera, o es reflexiva o crítica, o no es sino un puro juego del espíritu. Así pues, no existe en definitiva para nosotros sino una sola sabiduría suprema: la metafísica, la cual tiene, de manera eminente, valor de una crítica.

3. Razones profundas de las actitudes criticistas e idealistas.

Un error no está verdaderamente superado y dejado atrás sino cuando se han descubierto sus razones profundas y sus secretos procederes. Tendencias tan fuertes como las que han conducido, desde la antigüedad, a tantos espíritus eminentes hacia el escepticismo, el criticismo o el idealismo, no pueden carecer totalmente de fundamentos. ¿Qué hay pues en el origen de esas filosofías?

La certeza de nuestro conocimiento se funda originariamente sobre la percepción sensible. Ahora bien, tanto a causa de la modalidad de su objeto como de las condiciones subjetivas muy complejas, esta percepción permanece envuelta en una gran obscuridad y por lo tanto sujeta a no pocos errores. De ahí las vacilaciones y las incertidumbres

que, por no haber sido dominadas por una visión más comprensiva de las cosas, han conducido a numerosos espíritus al escepticismo. Por una reacción muy comprensible, un Platón o un Descartes, para no citar sino a los más grandes, creyeron encontrar la evidencia separando del mundo de los sentidos un mundo inteligible perfectamente distinto. La claridad aparentemente se obtiene, pero conocimiento sensible y conocimiento intelectual disociados el uno del otro, se oponen ahora como dos universos que son muy difíciles de armonizar. Si no nos atenemos entonces a un paralelismo tan poco esclarecedor, o bien nos deslizaremos —siguiendo la vía del empirismo inglés— hacia un sensualismo invertebrado, o bien, de preferencia, volviendo la espalda a lo sensible y al mundo que representa, nos veremos llevados en el sentido de las ideas; de ahí a afirmar que solamente ellas existen verdaderamente, no hay sino un paso. Disociación demasiado radical del conocimiento sensible y del conocimiento intelectual, tal es la razón primera, y sin duda la más eficaz, de la génesis de las filosofías idealistas.

Que a estos primeros discernimientos venga a agregarse la hipótesis de que, en la elaboración de su objeto, el espíritu sería quizás una potencia activa de determinación y —con Kant— entraremos en la vía del idealismo constructor. Que entonces lleguemos también a darnos cuenta —y no es inexacto— de que el pensamiento perfecto es aquel que se toma a sí mismo por objeto, y bastará con cierta audacia de imaginación para persuadirse de que se es este pensamiento perfecto, o cuando menos de que se participa de él, y para reducirlo todo a esta perspectiva: la filosofía viene entonces a confundirse con la ciencia de Dios. Este último paso lo dio Hegel siguiendo a Fichte y a Schelling.

En el origen de todo este proceso, cuyos momentos se conducen con cierta lógica, se encuentra pues esta disociación de la naturaleza y el espíritu, de la sensación y la idea contra la cual Aristóteles ya había tomado partido tan vivamente. El conocimiento humano, es preciso afirmar con este filósofo y en conformidad con la experiencia, es, de manera indisoluble, sensible e intelectual: ningún realismo puede ser establecido sólidamente fuera del reconocimiento de este hecho primitivo.

III. Del fundamento auténtico del realismo

Las páginas precedentes, al determinar el punto de partida de una epistemología tomista, decidían ya, desde su principio, el problema del realismo. Desde el momento en que por reflexión se toma conciencia de lo que es el conocimiento, no se puede hacer abstracción de éste. Sin embargo, no sería inútil volver sobre esta postura inicial con el fin de hacer ver mejor sus condiciones y por ese mismo hecho distinguir más claramente aún lo bien fundado que está. Previamente, tendremos que hacer un juicio sobre algunas tentativas destinadas a justificar, desde un punto de vista crítico, el realismo del conocimiento.

1. De algunas tentativas hechas para encontrar lo real a partir del Cogito.

Con estos fines, Descartes había abierto dos vías y no nos sorprenderá demasiado el ver que se encamina por ellas el neotomismo.

a) Que se recuerde primeramente la manera como el autor de las *Meditaciones Metafísicas* encontraba, al término de sus reflexiones, ese mundo exterior del cual se había inicialmente apartado. Si no puedo estar seguro de que mis ideas claras relativas al mundo material no tienen su origen en mí, ¿puedo afirmar lo mismo de mis sensaciones? Estas implican una pasividad que requiere fuera de mí una potencia activa proporcionada; ahora bien, ésta no podría ser Dios, quien entonces nos engañaría; luego es cierto que hay realidades corporales, causas necesarias de mis sensaciones. Se han intentado diversas adaptaciones de este argumento. No obstante lo seductora que sea en apariencia, esta demostración del realismo de nuestro conocimiento no podría ser admitida. La afirmación —en el origen de nuestras sensaciones— de una causalidad exterior, no es ciertamente inexacta; pero no es, de ningún modo, recurriendo a esta causalidad como tomamos conciencia de la objetividad de dichas sensaciones. Además, falseando completamente el mecanismo de la percepción, esta manera

de proceder tiene el inconveniente de llevarme a considerar la imagen como una réplica puramente subjetiva de lo real exterior, siendo que esto lo aprehendo inmediatamente. Por último, desde el punto de vista crítico, se podría discutir esta utilización trascendente, aún no justificada, del principio de causalidad. Evidentemente es preciso renunciar a tomar este camino.

b) Desde muy distinto punto de vista, pero que aún se apoya en Descartes, se ha intentado encontrar de nuevo el realismo. Esta vez, se fundamenta en la certeza de la percepción del yo. ¿No se puede —como el filósofo del *Discurso* y después San Agustín mismo— sentar nuestra certeza de la existencia de un mundo real sobre esta percepción privilegiada e inmediata del yo que logra nuestra conciencia reflexiva? Aquí, aparentemente, no hay distancia ni obstáculo entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido: están ontológicamente sobre el mismo plano y además son radicalmente idénticos el uno al otro. Ahí también es necesario formular las más graves reservas sobre las consecuencias sistemáticas que se pretenden obtener de esta aprehensión, concluyente, por otra parte, en lo que concierne a la existencia del yo, del sujeto pensante. Y desde luego habría lugar para señalar que esta aprehensión del yo, incluso si es reconocida como inmediata, no alcanza la perfección del conocimiento *per essentiam* que caracteriza a la intelección de los espíritus puros. Y sobre todo se debe recordar que, en las condiciones de unión a nuestro cuerpo en que está nuestra inteligencia, esta facultad no tiene por objeto propio, directa e inmediatamente alcanzado, el mundo de los espíritus, sino el de las cosas materiales. Esto que yo percibo, o, de una manera general, estos objetos que me rodean, *son:* tal es el reconocimiento de base que se impone inicialmente a la inteligencia. Comenzar en la percepción del yo es no tomar el conocimiento en su fuente y es, además, exponerse a las disociaciones entre lo sensible y lo inteligible que hemos encontrado en el origen de todo el movimiento idealista. Sería forzoso agregar, colocándose en un punto de vista superior, que el valor absoluto de nuestro conocimiento no debe estar fundado sobre ninguna aprehensión particular de ser, sino sobre el significado realista de

la noción trascendente de ser, la cual comprende realmente, como sabemos, de manera implícita, a todos los seres particulares, pero no se encuentra acaparada por ninguno de ellos.

2. Los elementos del juicio.

Procedamos ahora de manera positiva. Nuestro inspirador principal será aquí el P. Roland-Gosselin, que en la parte constructiva de su *Essai* analizó con un excepcional rigor el acto de conocer.

Se trata de saber lo más claramente y lo más perfectamente posible lo que es conocer. Para lograrlo no existe evidentemente otro medio que examinar atentamente nuestros diversos conocimientos. Para no extendernos demasiado, supondremos adquirida esta primera conclusión: el acto perfectivo del conocimiento —aquel en el cual, en particular, toma conciencia de manera clara de sí mismo— es el juicio. Así es que desde este momento nuestra investigación sobre la naturaleza del conocimiento se halla centrada sobre el juicio. Tomemos, para precisar nuestro pensamiento, un juicio cualquiera: "esta cortina es azul", y esforcémonos en discernir sus elementos constitutivos. En un primer examen nos impresiona el aspecto de unidad o de ligazón que presenta. Yo tenía ante mí dos nociones, la de "esta cortina" y la de un color, el "azul"; al afirmar "esta cortina es azul" unifico y ligo estas dos nociones; al reconocer su conveniencia, atribuyo la segunda, la de "azul", a la primera, la de "esta cortina": el juicio se ofrece a mi vista como una *relación de atribución.* Pero otra relación —más fundamental en cierto sentido— me parece comprendida en el acto de pensamiento que analizo. Yo digo que la atribución a la cual acabo de proceder es verdadera. ¿Qué se debe entender por esto? Que esta atribución es conforme con la realidad; mi juicio me parece verdadero porque me parece estar en relación de adecuación con lo que es. En un juicio tal como el que examino, además de la relación entre el sujeto y el predicado, hay, pues, igualmente percibida, una relación entre *mi pensamiento y el ser,* relación constitutiva de la verdad de dicho juicio. Es fácil darse cuenta de que esta relación es un elemento esencial de ese

acto. En efecto, si llego a suprimir esta relación, al negarla, por ejemplo: "no, efectivamente esta cortina no es azul", mi primer juicio pierde toda su consistencia: ya no hay relación con lo que es, y la relación misma que yo había establecido entre el sujeto y el predicado se desvanece.

Sería fácil reconocer que otros juicios se prestan a similares descomposiciones. La cosa es inmediatamente evidente para todas las afirmaciones categóricas que implican la cópula "es". Es también casi evidente que en las proposiciones con sujeto y verbo sin cópula aparente, "la nieve cae", por ejemplo, yo no pienso verdaderamente si no es que me refiero a lo que es. Y si se llegaran a tomar en consideración las otras formas de juicio distinguidas por el lógico, juicio de relación, juicio hipotético, se observaría también que yo no afirmo, en estos casos como en los precedentes, sino por relación a lo real. Por lo tanto, podemos concluir con el P. Roland-Gosselin (*Essai*, p. 43): "...el análisis del juicio me permite constatar que el objeto no es enteramente determinado por el sujeto, y no puede ser afirmado por él, sino cuando es pensado en relación con 'lo que es'. Sin esta relación el juicio carece de valor".

Consideremos ahora el aspecto subjetivo o la actividad de conocimiento que se encuentra implicada en el juicio. Si se me pregunta qué es lo que hace que yo afirme que "esta cortina es azul", ¿qué respondería? "Es porque veo que así es, o porque se me aparece azul". Yo juzgo que veo o que preséntaseme aquello. Y que se tome en cuenta que este aparecerse que condiciona mi pensamiento no es necesariamente una percepción de los sentidos; hay un aparecérseme al principio de mis juicios más abstractos. Si digo, por ejemplo, "el todo es mayor que la parte", es porque intelectualmente veo que así es. El aparecérseme, o si se quiere la evidencia, es un elemento constitutivo de todo juicio. Así, se ve lo que conviene pensar de las filosofías que, a la manera kantiana, pretendían reducir la operación del juicio a un acto de síntesis pura. En tal operación, ciertamente el espíritu no está inactivo, atribuye positivamente el predicado al sujeto; pero si lo hace es porque se ve objetivamente determinado. Un juicio sin intuición, un juicic ciego, está totalmente fuera de toda psicología real.

Así pues, en definitiva yo diría que el juicio se me manifiesta como una doble relación, apoyándose finalmente sobre un valor de ser que se me aparece y sobre la evidencia de cierta relación con el ser: todo juicio supone en el origen, al menos lógico, de la actividad del sujeto, una "evidencia de ser", y exige, para ser plenamente determinado, una "evidencia" del nexo de la atribución, por medio de la cual se expresa, con "lo que es" (Roland-Gosselin, *Essai,* p. 51).

3. Significación realista del juicio.

¿Qué es pues este ser en el que me parece suspendida toda mi actividad judicativa? Descartemos previamente las significaciones idealistas que le podrían ser atribuidas. Desde luego, el ser al cual se refiere el juicio no es el ser, en cierto modo subjetivo, que se encuentra afirmado por la cópula: "esta cortina *es* azul"; la realidad hacia la cual me dirijo y con la cual me conformo no es el "*es*" de mi proposición. Esa realidad, que es realmente afirmada por mi pensamiento, no es otra cosa que ese *ens verum,* ese "ente verdadero" distinguido por Aristóteles y Santo Tomás del *ens simpliciter,* el cual no hace sino expresar la realidad de la conformidad de mi inteligencia con el ser objetivo. Es en función de este mismo ser objetivo como yo juzgo; y el ser de la relación de verdad no tiene sentido sino en relación con él. No puedo, pues, decir que, por mi afirmación, soy yo quien ha constituido el ser, como una forma proveniente del sujeto. Este ser que mide mi pensamiento tampoco puede ser considerado como un puro objeto, cuya realidad sería la de ser pensado. Quién no ve, por una parte, que la relación de objetividad no es de ninguna manera constitutiva de aquello que se me aparece y, por otra parte, que el ser como conocido supone, él también, el ser del cual no es sino un modo particular: la noción de ser desborda en su significado la del objeto y le es, por tanto, anterior: el ser no es formalmente aquello que es conocido o aquello que es objeto de conocimiento.

¿Qué es pues en definitiva? Ya lo hemos dicho: es *aquello que es,* eso complejo en que hemos distinguido los dos aspectos de un "algo", de una *esencia,* "que es" o que está

ordenada a la existencia. Esta última se nos presenta, por otra parte, como el elemento determinante último, como la actualidad última de nuestra noción. Así pues, lo real no es otra cosa que aquello que existe o que se refiere a la existencia. Decir que el conocimiento es relativo a *lo que es* o que se refiere a lo *real,* o por tanto, que tiene valor realista, es significar exactamente la misma cosa. Esta consideración, tan decisiva como simple e inmediata, resuelve por sí sola el problema del realismo del conocimiento. Por el hecho de que al juzgar yo me conformo con *lo que es,* mi conocimiento tiene, en principio, un alcance realista. Conocer —ahora lo sé— no es otra cosa que percibir *lo que es.*

Conviene hacer notar, al término de este análisis, que eso real a lo cual me refiero y que yo afirmo en mis juicios no tiene siempre exactamente el mismo valor. Hay modalidades de ser diferentes. Si yo afirmo, por ejemplo, que "el hombre es un bípedo", hago una afirmación universal, que tiene evidentemente valor objetivo, pero cuyo objeto no existe a la manera de esta mesa cuya existencia también afirmo. El "fin del mundo", similarmente, se me presenta claramente como algo, pero que será solamente realizado en el futuro. En todos estos casos, es realmente al ser existente como tal al cual termino por referirme, pero según modalidades de realización que no son todas semejantes. En su realismo, mi pensamiento respeta, por lo tanto, el valor mismo de la realidad de sus diferentes objetos. Un análisis detallado de mi conocimiento sería necesario para que pudiese yo apreciar el valor realista de cada uno de esos modos.

Conclusión.-Aun cuando hemos tenido que ser muy breves, hemos demostrado —esperamos— de manera suficiente sobre qué base se funda el realismo de nuestro conocimiento. Ni el análisis de la sensación pura, ni la afirmación del sujeto espiritual logran asegurarlo convenientemente; sólo la reflexión sobre el juicio nos pone aquí en el verdadero camino. Quedarían por examinar —para aclarar completamente este problema del fundamento del realismo— las pruebas que se han querido dar tomando como punto de apoyo los valores de orden apetitivo: los imperativos de la

razón práctica, la creencia o incluso la acción. Puede ser que los argumentos que se esgrimen partiendo de esos elementos subjetivos no estén siempre desprovistos de valor. Pero es cierto que ellos no pueden reemplazar esta toma de conciencia directa del realismo de nuestro conocimiento especulativo que es la única que logra, en su verdadera naturaleza, la relación fundamental del pensamiento con el ser. El punto de partida a la vez de la metafísica y de la teoría del conocimiento no está en la acción, sino en la aprehensión reflexiva del ser que se realiza en el juicio.

IV. Los primeros principios

a) Aristóteles (*Metaf.*, Γ, c. 3) remite al estudio del ser en cuanto ser el de ciertas verdades primeras que él denomina axiomas. La razón de este hecho está aquí claramente precisada: tales verdades deben ser consideradas en la ciencia suprema porque tienen tanta amplitud o la misma universalidad que el ser, objeto de esta ciencia: "Puesto que es evidente que los axiomas se aplican a todos los seres en cuanto seres, es del conocimiento del ser en cuanto ser del que depende igualmente el estudio de estas verdades".

Escudados en esta afirmación de su Maestro, numerosos peripatéticos hacen seguir —en sus tratados de metafísica— el estudio del ser de un capítulo consagrado a los Primeros principios. Es verdad que este capítulo se remite a veces a la lógica alegando, lo cual es exacto, que dichos principios son los reguladores supremos de toda nuestra actividad racional. Pero no es menos cierto que antes de presidir el buen funcionamiento de nuestro espíritu, los primeros principios tienen primordialmente valor —y así es como nos son inmediatamente dados— de leyes objetivas del ser. Por consiguiente, es realmente —como lo decía muy claramente Aristóteles— al estudio del ser en cuanto ser al que compete propiamente el análisis de esas verdades primeras. Es necesario agregar que estas consideraciones, que tienen por objeto asegurar las primerísimas verdades de nuestro espíritu, toman muy naturalmente su lugar en la línea del estudio crítico del ser y de los primeros fundamentos de nuestro conocimiento que hemos emprendido en este capítulo. Aquí metafísica y crítica prácticamente coinciden.

b) ¿Qué se debe entender exactamente por *Primer principio?*

De una manera general, los primeros principios representan el término último en el orden ascendente de la resolución de nuestros conocimientos; habitualmente se designan por esta expresión juicios o proposiciones, pero Santo Tomás la aplica igualmente a los términos o a las nociones simples que entran como elementos en esos juicios. No nos detendremos aquí sino en el primero de esos significados. Es evidente, por otro lado, que en la teoría del ser no debemos interesarnos en los principios especiales de cada ciencia, sino solamente en aquellos que, conviniendo a todo ser, son absolutamente comunes.

Considerados en sí mismos —lo vimos en lógica—, los primeros principios deben ser *verdaderos* y *necesarios,* lo cual es obvio, y además *inmediatos (per se notae).* La nota de inmediación, aplicada a un principio, significa que se percibe la verdad sin intermediarios o sin términos medios; basta con que se haya aprehendido el significado de los términos componentes de ese principio para que el valor de la proposición aparezca con plena evidencia; en este sentido se dice que son *conocidos por sí mismos.* Se debe agregar que, cuando se trata de un principio absolutamente primero, los términos que lo componen deben ser a su vez absolutamente simples, es decir, que no pueden ser reducidos a ninguna noción anterior. De suyo, estas proposiciones primeras, como su mismo nombre de principio lo indica, se refieren, o más exactamente, son principios de referencia de todo un orden de conocimientos que descansan sobre ellas o que las implican y las suponen de manera necesaria. A los principios metafísicos relativos al ser se subordinan universalmente todos los conocimientos: véase la importancia capital de estas verdades primeras.

c) ¿Cuál es el primero de todos esos principios? En nuestros días, está en discusión. Para Aristóteles, el problema se encontraba resuelto (*Metaf.,* Γ, c. 3). Ese primer principio debe satisfacer estas tres condiciones: ser el mejor conocido; ser poseído antes que cualquier otro conocimiento; ser el más cierto de todos. Ahora bien, este principio es

incontestablemente "aquel respecto al cual es imposible equivocarse", es decir, el principio de no-contradicción. (Cf. **Texto IV**, p. 173).

1. Principio de no contradicción.

a) Y en primer lugar, ¿bajo qué fórmula conviene expresar este principio? Aristóteles nos propone de inmediato ésta: "Es imposible que el mismo atributo pertenezca y no pertenezca al mismo tiempo al mismo sujeto bajo el mismo aspecto". Lo que Santo Tomás traduce así:

Impossibile est eidem simul inesse et non inesse idem secundum idem.

Lo que se traduce a menudo en esta fórmula equivalente: "Es imposible afirmar y negar al mismo tiempo la misma cosa bajo el mismo aspecto".

Así formulado, el principio de no-contradicción es directamente relativo a las operaciones del espíritu, atribución y no atribución, afirmación y negación cuya incompatibilidad declara en ciertas condiciones. Pero si se observa que el espíritu al juzgar es manifiestamente determinado por lo real que le sirve de objeto —por ejemplo, si juzgo que el cielo es azul, es porque veo que realmente es así—, será más conforme a la estructura misma del conocimiento formular el principio de no contradicción en relación con su contenido objetivo. Se dirá entonces: "El ser no es el no-ser"-"lo que es no es lo que no es".

Ens non est non ens.

En metafísica, en donde nos colocamos desde el punto de vista objetivo del ser, es evidentemente esta fórmula objetiva la que debe tener nuestras preferencias.

b) Procuremos ver más de cerca cómo el espíritu es llevado a reconocer este principio. Ello resulta evidentemente de la relación entre dos nociones, la de ser y la de no-ser. La noción de ser no es otra cosa que ese primer dato de la inteligencia que nos es ya familiar. Si se considera ahora la noción de no-ser, se observa inmediatamente que no contiene ninguna otra cosa de positivo que la precedente noción de ser; difiere de ella por una pura actividad inte-

lectual, la negación, reacción absolutamente original del espíritu, que no se define por ninguna otra cosa sino por ella misma: así pues, yo afirmo el ser, y después lo niego, y es así como obtengo la noción o la pseudo-noción de no-ser.

Si ahora comparo las dos nociones que acabo de distinguir, constato que no pueden convenirse, imponiéndose a mí esta incompatibilidad como algo inmediatamente percibido, como un dato primitivo: el ser, de ninguna manera y en cuanto tal, no es no-ser. Hay oposición entre estas dos nociones, y de ello resulta —en lo cual se encuentra la primera formulación del principio— que es imposible afirmar y negar a la vez y bajo el mismo aspecto la misma cosa, porque sería identificar ser y no ser, lo cual acabamos de rechazar de manera absoluta. En todo esto no han intervenido sino una noción positiva, la de ser, dos actividades negativas sucesivas del espíritu y la visión objetiva de la incompatibilidad finalmente proclamada.

c) ¿Es posible dar una justificación distinta de la que trae consigo esta visión objetiva de nuestro principio? Es muy cierto que no se puede pensar en una demostración directa, apoyándose tal operación necesariamente en una verdad anteriormente reconocida, lo cual evidentemente no puede tener lugar aquí, puesto que nada es anterior al ser. Pero ¿no se podría hablar de una demostración indirecta o de una refutación por reducción al absurdo? De una manera general, la refutación por reducción al absurdo consiste en demostrar que al sostener cierta tesis se es necesariamente conducido a contradecirse. Es fácil ver que bajo esta forma común la refutación por reducción al absurdo no tiene significado aquí, ya que lo que es precisamente afirmado por el adversario es la posibilidad de la contradicción. En este caso, no es a la contradicción a lo que hay que inducir al adversario sino al silencio. Afirmar la identidad de las contradictorias es no tener ya ningún objeto distinto de pensamiento, es en realidad no pensar en nada; porque desde el momento en que se quiera pensar en alguna cosa, es preciso tener uno ante sí un objeto determinado. Desde el momento en que el adversario concede que piensa en alguna cosa determinada, que le da un significado a una

palabra, reconoce por el hecho mismo que el ser no es contradictorio, y si él sostiene por un puro artificio verbal su tesis de la contradicción del ser, no tiene ya objeto distinto de pensamiento. La alternativa es aquí: o pensar en alguna cosa, o no pensar del todo. Si usted quiere pensar, le hace falta fijar un objeto determinado, es decir, reconocer el valor del ser.

d) ¿Cuál es, pues, la extensión o el campo de aplicación de este principio de no contradicción? Por tener su raíz en la noción de ser, considerada en sí misma y sin ninguna restricción, debe valer para todas las modalidades del ser, para todo el ser, y correlativamente para todo pensamiento que se relacione con el ser. Pero hay que tener cuidado: los seres que nos son dados, múltiples y cambiantes, no son plenamente ser: bajo algunos aspectos son ser, mientras que bajo otros son no-ser. El principio de no contradicción no se aplicará pues a ellos sino bajo ciertos puntos de vista y en ciertos límites: en cuanto sean ser no serán no-ser; no vale de manera absoluta sino para el ser absoluto, para Dios.

2. Principio de identidad.

Se ha preguntado en la época moderna si no se podría yuxtaponer e incluso superponer al principio de no contradicción un principio afirmativo, en el cual el ser sería atribuido a él mismo y al cual se podría dar el nombre de principio de identidad.

a) ¿Hizo Santo Tomás alusión a tal principio? De manera explícita, ciertamente no. Cuando, ya en lógica, ya en metafísica, estudia los axiomas, jamás habla de él. Pero, cuando menos, ¿no es posible referirlo a su doctrina? La identidad, para Santo Tomás, tiene un sentido bien definido: significa el modo propio de unidad que conviene a la substancia. Afirmar la identidad del ser sería, por lo tanto, de cierta manera, reconocer su unidad. Siguiendo en este sentido estamos naturalmente llevados a decir que el principio de identidad no es sino una forma de lo que se podría llamar el principio de unidad del ser: todo ser es uno o idéntico a sí mismo, proposición muy exacta y absolu-

tamente inmediata, pero que no entra en juego sino más tarde, después del reconocimiento del trascendental uno. Para fundar nuestro principio en Santo Tomás, nos es preciso recurrir a otra doctrina, la de las propiedades trascendentales del ser (Cf. *De Veritate,* q. 1, a 1). Un texto puede servirnos de base: "No se puede encontrar otra cosa que sea dicha afirmativa y absolutamente de todo ser que su esencia, por la cual es llamado ser; y es bajo este punto de vista bajo el cual se le da el nombre de 'cosa', *res,* el cual, según Avicena al principio de su Metafísica, difiere del de 'ser', *ens,* en que 'ser' está tomado del acto de existir mientras que el nombre de 'cosa' expresa la quididad o la esencia del ser".

b) Partiendo de aquí, veamos cómo se puede precisar el sentido de este principio.

En primer lugar, es claro que no puede haber verdadero juicio sino siendo el predicado en alguna forma distinto del sujeto. Una atribución rigurosamente tautológica del ser no constituye —como se ha señalado a menudo— un juicio. Pero, siendo el ser naturalmente sujeto de nuestro principio, ¿cómo encontrarle un predicado que agregue lo menos posible al significado de este ser sujeto? Santo Tomás nos lo indica: distinguiendo los dos aspectos del ser como existente y del ser como esencia. Se llega así a esta fórmula general: "el ser (como existente) es el ser (como esencia)".

Así es como de manera común se pretende constituir una fórmula aceptable del principio de identidad. Pero no han acabado nuestras dificultades, porque realmente parece que nos encontramos aún aquí ante una ambigüedad. En efecto, si acentuamos la distinción de la esencia o de la cosa con respecto al acto de existir, desembocamos en una fórmula como esta (Cf. Garrigou-Lagrange, *Le Sens commun,* 3a. ed. p. 166): "Todo ser es alguna cosa determinada, de una naturaleza determinada que la constituye propiamente". Es decir: todo ser tiene una cierta naturaleza. Pero ¿no es posible, alejándose menos de la noción de lo que existe *(ens),* considerar más bien la esencia, no como una cierta esencia, sino como la esencia del ser mismo? Mientras que al instante yo respondía a la pregun-

ta: ¿es el ser algo determinado?, ahora me sitúo frente a la pregunta: ¿qué cosa, qué naturaleza es el ser? Y yo respondo que es ser (Cf. Maritain, *Sept leçons sur l'être*, p. 104): "Cada ser es lo que es", o más simplemente "el ser es ser", *ens est ens*, es decir, "el ser tiene por naturaleza ser". Es en definitiva en esta última fórmula en la que nos detendremos. La otra fórmula, la que subraya el aspecto de determinación de la esencia, corresponde a un grado más elaborado del pensamiento.

c) Tendríamos que repetir aquí lo que hemos precisado más arriba a propósito del principio de no-contradicción. En primer lugar, el espíritu, en un caso como en el otro, no se determina o no afirma sino porque ve objetivamente la conveniencia o la no-conveniencia de dos términos frente a frente. En segundo lugar, también el principio de identidad es coextensivo a la noción de ser, es decir, que vale para todo ser, pero no se aplica a los seres limitados o imperfectamente seres sino proporcionalmente a lo que son. Solamente Dios es absoluta o idénticamente ser.

d) Queda una última pregunta. ¿A cuál de los dos principios se le debe reconocer la primacía? Si nos colocamos desde el punto de vista objetivo, debemos decir que uno y otro no suponen sino un solo y mismo dato positivo, el de ser. Los dos se refieren al mismo término. Además, uno y otro son inmediatos y no se puede decir que el valor de uno esté subordinado al del otro. Desde el punto de vista subjetivo encontramos, por el contrario, actividades distintas: doble negación por una parte, disociación de la noción de ser y afirmación por otra parte. Así pues, desde este punto de vista puede ser posible hablar de prioridad (psicológica o lógica). En metafísica, ya que no se ha salido del contenido explícito de la noción de ser, no habría lugar para plantear este problema.

3. Otros principios.

Aristóteles atribuye al principio de no contradicción una fórmula que no es sino una consecuencia de éste: "entre la afirmación y la negación del ser no hay término medio", "el ser es o no es" es el principio del tercero excluido. Nos

basta con haberlo señalado. Los autores modernos estudian igualmente aquí toda una serie de otros principios: principios de razón de ser, de causalidad, de finalidad, de substancia. Son evidentemente esenciales a la vida del espíritu; pero nociones o distinciones que aún no están reconocidas, no vendrán lógicamente sino más tarde en el progreso regular del pensamiento metafísico. Nos someteremos a este procedimiento más metódico y vamos a pasar enseguida a la determinación de las propiedades del ser, distintas del ser mismo considerado como "quididad" y su oposición al no-ser.

Nota.-Origen y formación de los primeros principios.

Los primeros principios no son verdades *innatas* o poseídas por la inteligencia anteriormente a todo conocimiento. Propiamente hablando, solamente nuestra inteligencia, que está en pura potencia con respecto a los inteligibles, es innata. No es sino cuando nuestras facultades de conocimiento han sido determinadas por objetos sensibles cuando tomamos conciencia de los primeros principios. También hay que precisar que no los aprehendemos inmediatamente sino en casos particulares, por relación a tal ser; no podemos elevarnos a fórmulas universales relativas a todo ser sino después de haber elaborado la idea común de ser. Si no son innatos, estos principios son, no obstante, llamados *naturales* a nuestra inteligencia, porque se siguen naturalmente de su ejercicio: toda inteligencia que se ha ejercitado los posee necesariamente. En relación con esta inteligencia, ellos constituyen lo que se llama un *hábitus,* es decir, una disposición estable que asegura a la facultad la facilidad y la seguridad de su ejercicio. Este *hábitus* mismo se diversifica según se trate de los primeros principios en el orden especulativo o de los primeros principios en el orden de la acción práctica. Admitamos que el *hábitus de los primeros principios especulativos* de la inteligencia, sin ser innato, perfecciona sin embargo de manera *natural* esta facultad. (Santo Tomás, *Metaf.,* IV, 1. 6, nº 599).

CAPITULO III

LOS TRASCENDENTALES

I. Los trascendentales en general

Al término de nuestro primer esfuerzo de pensamiento metafísico, la realidad se nos presenta proporcionalmente unificada en esta única noción de ser que constituía nuestro objeto. Nos falta ahora volver a la multiplicidad que se encontraba en el punto de partida de nuestra reflexión, no como lo han hecho ciertos idealistas, siguiendo una dialéctica deductiva —de la pura razón de ser no se puede obtener otra cosa que ella misma—, sino por medio de un proceso de integración de los aspectos y de los elementos más generales de lo real a este primer dato.

Admitido este recurso necesario de la experiencia para cualquier progreso del pensamiento metafísico, conviene primeramente precisar de qué manera "alguna cosa" va a poder venir a agregarse al ser. Santo Tomás en un texto clásico nos lo explica claramente (*De Veritate,* q. 1, a. 1). El ser —nos dice— no puede ser multiplicado a la manera de un género por las diferencias que se agregarían a él viniendo del exterior. Por lo tanto, no puede ser distinguido sino por modos intrínsecos contenidos en el ser mismo. Ahora bien, esta diferencia interior del ser no puede efectuarse sino de dos maneras: o bien los modos expresados corresponden a modos particulares del ser y entonces se obtendrá la colección de lo que se denomina las categorías

del ser; o bien los modos considerados convendrán de manera universal y necesaria a todo ser:

> "...enti non potest addi aliquid quasi extranea natura, per modum quo differentia additur generi, vel accidens subjecto; quia quaelibet natura essentialiter est ens. Unde etiam probat philosophus in III° Metaphysicae quod ens non potest esse genus; sed secundum hoc aliqua dicuntur addere supra ens, inquantum exprimunt ipsius modum, qui nomine ipsius entis non exprimitur. Quod dupliciter contingit: uno modo ut modus expressus sit aliquis specialis modus entis, secundum quos accipiuntur diversi modi essendi; et juxta hos modos accipiuntur diversa rerum genera... Alio modo ita quod modus expressus sit modus generaliter consequens omne ens...".

Estos "modos que se siguen de manera general de todo ser" en los cuales nos vamos primeramente a detener constituyen lo que se llama comúnmente las *propiedades trascendentales del ser*. Se observará enseguida que el término *propiedad* debe ser tomado aquí en un sentido amplio, no como si expresara una entidad extraña a la esencia de una realidad dada, lo que es imposible en el caso del ser, sino para designar esa misma esencia bajo un aspecto particular. *Trascendental*, por su parte, tiene el mismo sentido que con respecto al ser: el trascendental es aquello que se encuentra en todos los géneros del ser. Para expresar esta generalidad se dice que estos modos son *convertibles con el ser*, es decir, que se puede indistintamente, en las proposiciones que forman, tomar el ser o uno de sus modos como sujeto o como predicado. Así se dice "el ser es uno", "el uno es ser".

1. Formación de la colección de los trascendentales.

A pesar del orden aparentemente simple y regular que pueda revestir actualmente en los manuales, la teoría filosófica de los trascendentales, *ser, uno, verdadero, bien,* no se ha realmente constituido sino por medio de aportaciones sucesivas y según un proceso bastante complejo.

La idea de lo que puede ser una noción trascendental ha sido muy exactamente definida por Aristóteles respecto al caso del *uno,* en el cual señaló perfectamente la identidad radical y la convertibilidad con el ser (Cf. sobre todo *Metaf.,* Γ, c. 2). Por el contrario, Aristóteles no se preocupó, en metafísica, por confrontar bajo este aspecto de propiedad general el *bien* con el *ser;* el bien se encuentra efectivamente para él al principio de todo el orden de la acción, pero el enlace con el plano del ser no está muy explícitamente realizado. En cuanto a lo *verdadero,* o al ser como verdadero, no son considerados en su filosofía sino bajo su aspecto subjetivo de término perfectivo del conocimiento, y aun a este título se ven eliminados del objeto de la filosofía.

La constitución del conjunto que se hará clásico de los tres trascendentales, uno, verdadero, bien, referidos al ser, no se opera de hecho sino en la filosofía cristiana, en donde tendrá primordialmente un significado teológico. Uno, verdadero, bien, aparecerán entonces como atributos del Ser primero que se referirán a cada una de las tres Personas de la Trinidad y cuyos vestigios o signos se buscarán en las creaturas. Las Sumas o los Comentarios a las Sentencias de principios del siglo XIII son los testimonios de este primer estado de la doctrina de los trascendentales. Su elaboración filosófica y su fijación definitiva parecen realmente ser la obra propia de Santo Tomás. El texto esencial sobre esta cuestión es el de *De Veritate* (q. 1, a. 1) cuya exposición ya iniciamos y sobre el cual conviene volver.

Nuestras diversas concepciones, se dijo, no pueden formarse sino por adición a la noción fundamental de ser, sea que constituyan modos particulares de él —categorías—, sea que se refieran a él en calidad de propiedades absolutamente generales. En el último caso —que ahora es el nuestro— la "modificación" del ser puede producirse aún de dos maneras diferentes. Si el ser es afectado en sí mismo, obtenemos dos primeras nociones trascendentales, según se exprese algo de él afirmativa o negativamente. Afirmativamente, no podemos atribuir al ser sino su esencia, a la cual entonces corresponde el término *res,* cosa. Negativamente, no se puede significar sino la indivisión del ser a la cual corresponde el término *unum,* uno. Si examinamos ahora

al ser en su relación con los otros, o bien nos colocaremos desde el punto de vista de su distinción con respecto a ellos y se nos presentará entonces como un *aliquid*, es decir, como algo distinto; o bien, buscando aquello que desde otro punto de vista puede convenir universalmente a todo ser, lo referiremos al alma humana que por sus potencias de conocimiento y de apetencia es la única en poseer esta amplitud. En relación con las potencias de conocimiento, la conveniencia del ser será expresada por el término *verum*, verdadero: en relación con las potencias de apetencia por el de *bonum*, bien. He aquí, en su expresión misma, este importante texto:

> "Et hic modus (generaliter consequens omne ens) dupliciter accipi potest: uno modo secundum quod consequitur omne ens in se; alio modo secundum quod consequitur omne ens in ordine ad aliud. Si primo modo, hoc dicitur quia exprimit in ente aliquid affirmative vel negative. Non autem invenitur aliquid affirmative dictum absolute quod possit accipi in omni ente, nisi essentia ejus, secundum quod esse dicitur; et sic imponitur hoc nomen *res*, quod secundum hoc differt ab ente, secundum Avicennam in principio Metaphysicae, quod ens sumitur ab actu essendi, sed nomen rei exprimit quidditatem sive essentiam entis. Negatio autem quae est consequens omne ens absolute est indivisio; et hanc exprimit hoc nomen *unum:* nihil enim est aliud unum quam ens indivisum. Si autem modus entis accipiatur secundo modo, scilicet secundum ordinem unius ad alterum, hoc potest esse dupliciter. Uno modo secundum divisionem unius ab altero; et hoc exprimit hoc nomen *aliquid;* dicitur enim aliquid quasi aliud quid; unde sicut ens dicitur unum, in quantum est indivisum in se; ita dicitur aliquid in quantum est ab aliis divisum. Alio modo secundum convenientiam unius entis ad aliud; et hoc quidem non potest esse nisi accipiatur aliquid quod natum sit convenire cum omni ente. Hoc autem est anima, quae quodammodo est omnia, sicut dicitur in III° De Anima. In anima autem est vis cognoscitiva et appetitiva. Convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen *bonum*...

convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen *verum*".

En este texto, al lado de la noción primera de ser, Santo Tomás enumera cinco nociones trascendentales: *res, unum, aliquid, verum, bonum.* Con el término *res,* que no hace sino expresar el aspecto esencia de las cosas, parece que no se sale aún del significado explícito del ser; algunos incluso no consideran este término como una verdadera propiedad trascendental. El *aliquid,* por su parte, tiene un significado anfibológico: o bien indica la oposición de un ser con respecto a otro y entonces puede ser considerado como consecuencia de la unidad; o bien subraya la oposición del ser con el no-ser —el ser es distinto al no-ser—, y bajo este aspecto manifiesta realmente un aspecto original y primero del ser. Queda por decir que, aun cuando se les reconozca el título y el valor de propiedades trascendentales del ser, *res y aliquid* no tienen, según parece, un interés filosófico tan grande como la trilogía uno, verdadero, bueno, que merece seguir siendo clásica. Los modernos se complacen en añadirles lo bello, *pulchrum,* que parece en efecto significar un aspecto absolutamente general del ser; pero, como no marca la conveniencia de éste con el alma sino por intermedio de las potencias conjugadas de conocimiento y de apetencia, debe ser más bien considerado como un trascendental derivado.

2. Naturaleza de los trascendentales.

Tanto a propósito de lo uno (*Metafísica,* IV, 1. 2), como de lo verdadero (*De Veritate,* q. 1, a. 1), y de lo bueno (*De Veritate,* q. 21, a. 1), Santo Tomás manifiesta en primer término el cuidado de afirmar la unidad radical de los trascendentales con el ser: lo uno y el ser, por ejemplo, no significan diversas naturalezas sino una sola y misma naturaleza, *unum autem et ens non diversas naturas sed unam significant.* Así pues, los trascendentales no constituyen realidades verdaderamente distintas. Es no obstante muy evidente que esta identidad radical *(in re)* del ser y de los trascendentales no deja de tener cierta diversificación nocional: no se dice tautológicamente "ser uno" o "ser bue-

no"; el segundo de los términos de cada uno de estos pares agrega incontestablemente algo al primero. No pudiendo ser —a causa de la identidad reconocida— del orden de la distinción real, esta diferencia no será sino la de la distinción de razón, es decir, en el caso de lo uno, una negación, y en el de lo verdadero y el bien, una relación.

"Sic ergo supra ens quod est prima conceptio intellectus unum addit id quod est rationis tantum, scilicet negationem; dicitur enim unum quasi ens indivisum; sed verum et bonum positive dicuntur; unde non possunt addere nisi relationem quae sit rationis tantum". (*De Veritate,* q. 21, a. 1).

a) ¿De cuál distinción de razón se trata aquí?
Se llama *real* una distinción cuando es independiente de nuestro conocimiento, o cuando se aplica a elementos de lo real de los cuales efectivamente uno no es el otro. Se llama *de razón* o lógica una distinción cuando se aplica formalmente a elementos que son diversos solamente en razón de la intervención de la inteligencia. La distinción de razón puede, a su vez, tener un fundamento en la realidad (distinción de *razón razonada*) o no tenerla del todo, es decir, corresponder a un puro artificio de pensamiento (distinción de *razón razonante*). La distinción de los trascendentales, que no es real, aun estando ciertamente fundada, no puede ser sino una distinción de razón razonada. Pero todavía aquí nos encontramos frente a dos hipótesis: o bien uno de los conceptos puede no contener a los otros sino en potencia (género y especies), y se tiene entonces una distinción de razón razonada *perfecta* o mayor; o bien el concepto puede también contenerlos virtualmente en acto (análogo y analogados, ser y propiedades trascendentales) y nos encontramos con nuestro caso que es, por consiguiente, el de la distinción de razón razonada *imperfecta,* o menor.

b) Otra precisión: se deberá tener cuidado con no confundir los trascendentales tales como lo verdadero y lo bueno con las relaciones que ellos suponen. Los trascendentales implican realmente esta relación, pero no se identifican con ella; radicalmente designan el ser en cuanto hace referencia a las potencias cognoscitivas y apetitivas, es decir, en

cuanto está determinado por esas relaciones. Por lo tanto, es siempre la misma realidad del ser la que significamos por medio de cada uno de los trascendentales, pero en cuanto que en ella se fundan los órdenes del conocimiento y de la apetencia.

II. Los trascendentales en particular

1. Lo uno.

a) *Formación de la Teoría.*-Las especulaciones metafísicas sobre la unidad tienen un doble origen. Por una parte, se remontan a Parménides y al sentido tan vivo que tuvo de la unidad del ser: el ser es y es uno; no hay diversidad ni ningún cambio posible en el ser. Por otra parte, se relacionan con las ideas pitagóricas sobre el papel del número en la constitución de las realidades materiales, y principalmente sobre el de la unidad numérica principio del número. La filosofía de Platón viene a ser partícipe de estas dos influencias; y es en la línea de estas especulaciones en la que Aristóteles elaboró su teoría del trascendental uno. El esfuerzo de Aristóteles se aplicó sobre todo a asegurar mejor la distinción de los dos tipos de unidad precedentemente puestos de manifiesto, unidad numérica y unidad trascendental, y a reducir esta última al ser del cual ella no es sino una propiedad en el sentido en que la hemos definido. Todas las difíciles lucubraciones de los platónico-pitagóricos sobre los números como esencia de las cosas se veían eliminadas por ese mismo hecho y la anterioridad del ser con respecto al uno se encontraba de golpe sólidamente establecida.

De manera del todo consciente, Santo Tomás apoyó igualmente su doctrina sobre el rechazo de esa confusión inicial entre los dos grandes tipos de unidad (*De Pot.*, q. 9, a. 7): "Algunos filósofos no han distinguido entre lo uno que es convertible con el ser y lo uno que es principio del número, y han admitido que ni una ni otra unidad agregarían nada a la esencia. A sus ojos, lo uno, entendido en cierto sentido, significaba la esencia de la cosa. De aquí se seguía que el número que está compuesto de unidades

era la esencia de todas las cosas. Tal es la opinión de Pitágoras y de Platón. Otros, por el contrario, no distinguiendo tampoco entre la unidad que es convertible con el ser y la unidad principio del número, pensaron que lo uno, entendido de una y otra manera, agregaba cierto ser accidental a la esencia. De aquí se sigue que toda multitud es un accidente perteneciente al género cantidad. Tal fue la posición de Avicena y parece que todos los antiguos doctores la habían adoptado. Porque por uno y múltiple ellos entendían siempre algo que es del género de la cantidad discreta... Así pues, estas opiniones suponen que sean idénticos lo uno que es convertible con el ser y lo uno que es principio del número, y por otra parte que no existe otra multitud que el número que es una especie de cantidad. Ahora bien, esto es evidentemente falso". La razón de este error y de la confusión que se encuentra en su principio viene de que no se ha discernido la verdadera naturaleza de la unidad metafísica, la cual consiste en la ausencia de división, y de que no se ha notado que había un tipo de división que trasciende el género cantidad, a la cual corresponde un tipo de unidad trascendente, él también, este género. (Cf. **Texto III**, p. 170; **Texto IX**, p. 199).

b) *La unidad trascendental.*-La unidad trascendental no significa otra cosa, para Aristóteles y para Santo Tomás, que la indivisión o la negación de la división del ser. He aquí cómo nos elevamos a esta noción de unidad: (*Metaf.*, IV, 1, 3, nº 566).

"Primeramente concebimos el ser, después el no-ser, después la división, después la unidad que dice la privación de la división, después la multitud que en su razón implica la división, así como en la razón de lo uno se implica la indivisión, la ausencia de división...

Primo igitur intelligitur ipsum ens, et ex consequenti non ens, et per consequens divisio, et per consequens unum quod divisionem privat, et per consequens multitudo, in cujus ratione cadit divisio, sicut in ratione unius indivisio".

Como se ve, lo uno no designa otra cosa que el ser mismo, pero considerado, como consecuencia de una doble actividad de negación, como no dividido, *ens indivisum*...

Lo uno no agrega pues al ser sino algo de razón, y algo puramente negativo, una privación, siendo entendida aquí la privación, por lo demás, en sentido amplio. En sentido estricto, privación dice en efecto ausencia, en un sujeto, de una propiedad que debería poseer; por ejemplo, de la vista en el caso de la ceguera. Ahora bien, no se puede decir aquí que el ser hubiese debido poseer esta propiedad de ser dividido de la cual se encuentra privado. Se comprende por otra parte cómo, en razón de su identidad con el ser, lo uno es lógicamente convertible con él: el concepto de uno no se confunde con el de ser, pero las realidades que designan uno y otro son radicalmente idénticas.

c) *Los modos de la unidad.*-Como el ser, y paralelamente a él, lo uno es una noción analógica. Por consiguiente, se encuentran tantos modos de unidad como modos de ser hay. Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, se esforzó por poner un poco de orden en esta complejidad (Cf. sobre todo *Metaf.*, V, 1. 7-8; X, 1. 1). El distingue primeramente la unidad fundada sobre la naturaleza misma de las cosas, *unum per se,* y la unidad que resulta de múltiples encuentros fortuitos de elementos diversos, *unum per accidens* (músico letrado, por ejemplo). La unidad esencial puede ser, a su vez, real o lógica. La unidad real se diversificará, por su parte, según los predicamentos; habrá en particular la unidad de la substancia (identidad), la de la cantidad (igualdad), la de la cualidad (similitud).

d) *La medida, propiedad de la unidad.*-(Cf. *Metaf.*, V, I. 8; X, 1. 2). Trascendentalmente considerada, la unidad se define siempre formalmente por su ausencia de división. La unidad numérica, que no es sino un modo de unidad relativa al predicamento cantidad, tiene en sí misma como razón profunda el ser indivisa. No obstante, esta unidad numérica, comparada con el número que procede de ella, tiene una propiedad muy notable: se dice que ella es la *medida del número,* siendo igualmente la medida aquello que hace conocer; yo conozco, en efecto, un cierto número cuando, habiéndolo referido a la unidad, yo declaro que cuenta por ejemplo 10 unidades: el número 10 no es inteligible sino por referencia a la unidad que lo mide. Por lo tanto, yo podría decir que la unidad numérica es la medida

del número, y la indivisión, por lo demás, sigue siendo su razón constitutiva propia.

Esta propiedad de ser medida, que conviene desde luego a la unidad numérica, se vuelve a encontrar proporcionalmente en los otros modos de unidad. Es evidente, en primer lugar, con respecto a todo lo que implica la cantidad continua, longitud, movimiento, tiempo. Para cada una de estas cosas hay una medida, gracias a la cual se me hace plenamente inteligible: tantos metros, tantos segundos. Pero también se puede, por analogía, hablar de medida en el orden de los demás predicamentos. Y se encuentra igualmente esta razón de medida en el conocimiento, por medir la ciencia de cierta manera la realidad que ella nos permite conocer, y más fundamentalmente, midiendo ésta, con carácter de objeto, las facultades de conocer. Se ve que, derivada de las relaciones del número con la unidad, esta noción de medida acaba por tomar un lugar extremadamente importante en el pensamiento.

e) *Lo múltiple opuesto a lo uno.*-(Cf. *Metaf.*, X, 1. 4). Así como la unidad es consecuencia de la razón de indivisión, la multiplicidad se sigue de la de división: lo múltiple es el ser dividido. Entre lo uno y lo múltiple hay, como ya sabemos, una oposición de privación. De allí la existencia de tantos modos de multiplicidad como modos de unidad. Nos preocuparemos particularmente en distinguir bien la multiplicidad numérica, o número, de la multiplicidad trascendental que vale para todo modo de ser, en cuanto está dividido. Se tendrá cuidado, igualmente, en no confundir la multitud trascendental, en su sentido más general, y la multitud de formas separadas (los ángeles) que no constituye sino un modo particular, el más eminente, por otra parte, de esta multitud trascendental.

El hecho de que lo uno ha sido definido como la privación de lo múltiple, plantea aquí una dificultad. Parece, en efecto, si es así, que lo múltiple es anterior a lo uno, y ya no se ve cómo lo uno pueda ser la medida, o de algún modo el principio, de lo múltiple. Es preciso responder que la división cuya negación es constitutiva de la razón de unidad, no implica todavía formalmente el reconocimiento, como tal, de la multitud: no pudiendo tener lugar este re-

conocimiento sino una vez percibida la unidad de cada una de sus partes. De suerte que el progreso verdadero del pensamiento en la elaboración sucesiva de estas nociones es el siguiente (*Metaf.*, X, l. 4, nº 1998):

> "Primeramente, la inteligencia aprehende el ser, y enseguida la división; y después de esto lo uno que priva de la división, y por último la multitud que está compuesta de unidades. Porque aun cuando las cosas que son divididas sean múltiples, no tienen, sin embargo, razón de multitud, sino después de que se le ha atribuido a esto y a aquello la unidad...
>
> Sic ergo primo in intellectu nostro cadit ens, et deinde divisio; et post hoc unum quod divisionem privat, et ultimo multitudo quae ex unitatibus constituitur. Nam licet ea quae sunt divisa multa sint, non habent tamen rationem multorum, nisi postquam huic et illi attribuitur quod sit unum".

2. Lo verdadero.

a) *Formación de la teoría de lo verdadero.*-Con este trascendental penetramos en un dominio más complejo, porque implica —como por otro lado el bien —una referencia del ser a otra cosa distinta de él. ¿Qué es pues lo verdadero? A primera vista, se nos manifiesta como el objeto hacia el cual tiende todo conocimiento, es decir, como el fin o la perfección de la inteligencia: se conoce para poseer la verdad. Es desde este punto de vista subjetivo desde el cual Aristóteles examinó principalmente la verdad. Con San Agustín, el Doctor por excelencia de la filosofía de lo verdadero, y con toda la tradición que se relaciona con su nombre, las perspectivas se encuentran invertidas: la verdad aparece más bien como un objeto que domina el espíritu y que se impone a él; en este sentido, ella es primera y fundamentalmente esta eterna e inmutable verdad divina, de la cual los espíritus creados participan. Heredero de esta doble tradición, Santo Tomás se esforzará por conciliar las doctrinas: para él, la verdad será a la vez, bajo diversos aspectos, perfección del conocimiento, o verdad lógica, y propiedad objetiva del ser, finalmente referida a la ciencia divina, o verdad ontológica.

b) *Verdad lógica, verdad ontológica.*-La verdad implica un orden del ser a la inteligencia; pero este orden puede ser considerado, o bien en cuanto reside principalmente en la inteligencia, o bien en cuanto califica directamente el ser. Consideremos en primer lugar con Aristóteles la verdad en la inteligencia. Diremos que la inteligencia es verdadera cuando, en su acto, se conforma con el ser, con aquello que es: un conocimiento verdadero es un conocimiento que está en relación de conformidad con su objeto: así entendida, la verdad podría definirse así: *adaequatio intellectus ad rem,* la conformidad de la inteligencia con la cosa. Si, a la inversa, nos colocamos desde el punto de vista objetivo, deberemos decir que el ser es verdadero en la medida en que se conforma con la inteligencia; la verdad será entonces: *adaequatio rei ad intellectum.* Una y otra de estas fórmulas exigen ser precisadas. (Cf. **Texto X,** p. 201).

c) *La verdad lógica.*-Según su significado original, lo verdadero está en la inteligencia o en la potencia cognoscitiva en cuanto ella se conforma con la cosa. Pero aquí se pueden presentar dos casos: o bien la inteligencia, siendo desde luego conforme a la cosa no lo sabe, lo cual se produce en la simple intelección y en el conocimiento sensible; o bien mi inteligencia, gracias a su poder de reflexión, se aprehende a sí misma como conforme con su objeto, lo cual se realiza en el juicio. Lo verdadero está entonces en mi inteligencia, como conocido, lo cual evidentemente es más perfecto que cuando allí se encuentra sin saberlo. Santo Tomás expresa perfectamente esta doctrina en este texto (*Ia Ps*, q. 16, a. 2):

"...La verdad es definida por la conformidad de la inteligencia y la cosa. De aquí se sigue que conocer esta conformidad es conocer la verdad. Y esto no lo logra el sentido en modo alguno. La vista, en efecto, aun cuando tiene en sí la semejanza de lo que es visto, sin embargo no conoce de ninguna manera la relación que hay entre esta cosa vista y lo que ella conoce. Por el contrario, la inteligencia puede conocer la conformidad que tiene con relación a la cosa conocida; no obstante, no la aprehende en su simple aprehensión de esen-

cias, sino solamente cuando juzga que la cosa es realmente conforme con la forma que aprehende de ella; entonces, por primera vez, ella conoce y dice lo verdadero... La verdad en consecuencia puede encontrarse realmente en el sentido o en la inteligencia en cuanto conoce la naturaleza de las cosas, de la misma manera que en una cosa verdadera, pero no como lo que es conocido en el cognoscente, que es lo que implica el término "verdadero". Ahora bien, la perfección de la inteligencia se encuentra en lo verdadero en cuanto es conocido. De manera que, propiamente hablando, la verdad está en la inteligencia que compone y que divide, y no en el sentido ni en la inteligencia como facultad de la simple aprehensión de lo que es una cosa... *ideo proprie loquendo veritas est in intellectu componente et dividente, non autem in sensu, neque in intellectu cognoscente quod quid est*".

d) *La verdad ontológica.*-Si se considera ahora lo verdadero en las cosas, o como propiedad trascendental del ser, se debe decir todavía que se define por un orden a la inteligencia. Y de nuevo se pueden presentar dos casos: o bien se trata de una inteligencia de la que la cosa considerada depende, como la obra de arte del artista; o bien se trata de una inteligencia que por el contrario se somete, como a su objeto, a la cosa que conoce. En el primer caso, que es sólo esencial para la constitución de la verdad ontológica, las cosas se subordinan en último análisis a la inteligencia creadora primera; la verdad no es entonces sino la conformidad de las cosas con la inteligencia divina de la cual dependen. En el segundo caso, que define solamente una relación accidental de las cosas con una inteligencia (la inteligencia creada), la verdad viene a ser solamente la aptitud de las cosas para ser el objeto de un intelecto especulativo tal como el intelecto humano (Cf. Santo Tomás, *Ia Ps*, q. 16, a. 1).

En definitiva, se encuentra la verdad:

- formalmente y principalmente en la inteligencia que juzga;
- en el sentido y en la simple intelección con el mismo carácter que en cualquier cosa verdadera;

- en las cosas, esencialmente, en cuanto ellas son conforme a la idea según la cual Dios las creó;

- en las cosas, accidentalmente, con relación al intelecto especulativo que puede conocerlas.

e) *Lo falso.*-Paralelamente al estudio de lo verdadero, Santo Tomás instituyó un estudio de su contrario lo falso. Notemos que trascendentalmente no puede existir falsedad absoluta; el ser falso, en este sentido, sería un ser que escaparía a la causalidad creadora de la inteligencia divina, lo cual es imposible. No se puede hablar de cosas falsas sino en relación con la inteligencia creada, y en la medida en la que tales cosas se prestan, por su apariencia exterior, a confusiones sobre su verdadera naturaleza. Como la verdad, la falsedad se encuentra principalmente en el conocimiento y formalmente en el juicio, el cual es falso cuando declara ser lo que efectivamente no es o a la inversa. El sentido y la simple intelección intelectual son siempre verdaderos, cuando menos cuando son relativos a su objeto propio.

Apéndice: El principio de razón de ser.[1]

A propósito de la inteligibilidad o de la verdad del ser, se recurre a menudo a un principio que no se encuentra de manera explícita en Santo Tomás, el de *razón de ser:* "Todo ser, se dirá, tiene su razón de ser". ¿Qué sentido se le puede dar válidamente a esta fórmula que es objeto de tantas controversias y que, no se puede negar, se relaciona, en cuanto a sus orígenes, con el racionalismo leibniziano?

Tomemos como punto de partida esta otra fórmula que es auténticamente de Santo Tomás: "Todo ser es verdadero", es decir, que todo ser tiene profundamente un orden esencial a la inteligencia; "Todo ser es inteligible", se podría decir. Esta última fórmula exige ser bien precisada. Es evidente en efecto que la inteligibilidad de que se trata no será perfecta sino frente a un ser perfecto, o perfectamente ser, o dicho de otro modo, Dios. Los seres creados, formados de ser y de no ser, conservarán necesariamente frente a la inteligencia una cierta opacidad. En consecuen-

---

1 Este principio se conoce más comúnmente con el nombre de "principio de razón suficiente". (N. del T.).

cia, si queremos evitar caer en un racionalismo inconsiderado debemos decir: "Todo ser es inteligible en cuanto que es ser".

¿Cuál es, ahora, el fundamento de esta inteligibilidad del ser? No existe otro que éste: él posee "su razón de ser", siendo a la vez lo que determina que el ser sea y lo que lo hace inteligible.

Demos un paso más. Esta razón de ser la puede poseer el ser de manera suficiente en sí mismo, o en virtud de su propia naturaleza; el rojo, el cuadrado, por ejemplo, son lo que son porque tienen tal esencia, pero también es posible que un ser no tenga su razón suficiente de ser en sí mismo o en su esencia; que tal hombre sea efectivamente blanco no resulta de su naturaleza. En este último caso, se dirá que este ser debe tener su razón de ser en otro que será su causa. Es lo que afirma Santo Tomás (*Contra Gentiles,* II, c. 15): "Todo aquello que conviene a una cosa sin que sea por ella misma, le conviene por alguna causa, como la blancura al hombre".

> *Omne quod alicui convenit non secundum quod ipsum est, per aliquam causam convenit ei, sicut album homini.*

¿Por qué debe ser esto así? Santo Tomás prosigue: "aquello que no tiene causa es primero e inmediato y debe ser per se y según lo que es".

> *Quod causam non habet, primum et immediatum est; unde necesse est ut sit per se et secundum quod ipsum.*

Así, o bien el ser es per se y por esencia lo que es, o bien lo es por otro. De donde se concluye, para nuestro principio, en esta fórmula:

"Todo ser, en cuanto es, tiene su razón de ser en sí o en otro".

A decir verdad, al expresarse de este modo, se envuelven dos tipos de explicación muy diferentes. En el plano de la esencia, se dirá que las propiedades tienen su razón de ser en la esencia del sujeto al cual se refieren: así, la igualdad a dos rectos de los ángulos de un triángulo resulta de la naturaleza de esta figura; la aptitud del hombre para recibir una enseñanza se fundamenta en su naturaleza racional. En el plano del ser concreto o de la existencia, se

encuentra la explicación causal propiamente dicha: tal ser que no existe per se —el ser contingente—, este árbol, esta piedra, tiene la razón de ser de su existencia en otro que es su causa, y esto siguiendo las diversas líneas de causalidad. De esta constatación se desprende que el principio de razón de ser es un principio *analógico*, es decir, que no debe ser aplicado sino proporcionalmente a los diferentes tipos de explicación. Si se olvida esto, se corre el riesgo de caer en el racionalismo más intemperante.

3. El bien.

a) *Formación de la teoría.*-Como con respecto a lo verdadero, Santo Tomás se encuentra frente a una doble tradición: la tradición platónica, continuada por los agustinianos, según la cual el bien se presenta de inmediato como un principio trascendente y separado, teoría que desemboca muy naturalmente en la afirmación de la anterioridad y por lo tanto de la preeminencia del bien sobre el ser; y la tradición más realista del aristotelismo que, considerando el bien de manera más experimental, hace de él una perfección implicada en las cosas. Aquí también es una obra de síntesis —más exactamente, una asimilación por parte del peripatetismo de la tesis opuesta— lo que Santo Tomás nos hará ver.

b) *La naturaleza del bien.*-Volviendo a la doctrina expresada en el célebre texto del principio de la *Etica Nicomaquea,* él define fundamentalmente el bien por su relación con el apetito: el bien es aquello hacia lo cual tienden todas las cosas: *quod omnia appetunt.* Así como lo verdadero se definía por una relación de la inteligencia con el ser, el bien se define por una relación del ser con el apetito, fórmulas que no hacen sino sintetizar los datos de la experiencia universal y común. Pero, mientras que lo verdadero se encontraba principalmente en la potencia de conocer, el bien, por su parte, se encuentra primeramente en la cosa: él es la cosa misma, en cuanto que fundamenta la propiedad de apetibilidad.

Que todo ser tenga razón de bien, o que el bien sea un trascendental, Santo Tomás lo manifiesta por medio del

razonamiento siguiente: el bien es lo que todas las cosas desean; ahora bien, se desea una cosa en cuanto es perfecta; y es perfecta en cuanto está en acto; y está en acto en la medida en que es ser: por lo tanto, es evidente que bien y ser son realmente idénticos, pero el bien implica la razón de apetibilidad que no expresa el ser.

> "Bonum est quod omnia appetunt: manifestum est autem quod unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum... in tantum autem est perfectum unumquodque, in quantum est in actu: unde manifestum est quod in tantum est aliquid bonum in quantum est ens, esse enim est actualitas omnis rei... Unde manifestum est quod bonum et ens sunt idem secundum rem: ser bonum dicit rationem appetibilis quod non dicit ens". (*Ia Ps*, q. 5. a. 1).

Acto, perfección, bien: tres términos de significado muy cercano que se llaman el uno al otro y cuya profunda conveniencia asegura la convertibilidad del ser y el bien (Cf. **Texto XI**, p. 204).

c) *Bien y causa final.* (Cf. *Ia Ps*, q. 5,. a. 4).-Se hace necesaria otra comparación, la de las nociones de bien y de causa final. Es evidente, en efecto, que aquello que cada cosa puede desear a título de causa final no puede ser para ella sino un bien; y que, a la inversa, todo bien puede tener razón de causa final: *"Cum bonum sit quod omnia appetunt, hoc autem habet rationem finis, manifestum est quod bonum rationem finis importat"*. Allí hay evidencias inmediatas para cualquiera que haya tomado conciencia del sentido de esos términos; el orden del bien y el de la finalidad coinciden perfectamente.

Es de notar que la causalidad final implica una causalidad eficiente, y, al principio de ésta, una causalidad formal; no obstante, de manera propia, el bien no obra sino como causa final, o suscitando su deseo. Todo este aspecto resplandeciente del ser, que se encuentra expresado en ese famoso adagio de que el bien es difusivo de suyo, *bonum est diffusivum sui,* no deberá, pues, ser comprendido como una especie de actividad eficiente o de irradiación propiamente dicha. La causa final, el bien, como tales, se portan

como motores inmóviles, solamente en cuanto que ellos determinan el movimiento de apetencia.

d) *Las modalidades del bien.*-El bien, siendo convertible con el ser, es como él una noción analógica con múltiples significaciones: hay un bien correspondiente a cada ser particular. Tomando una fórmula de San Ambrosio, la tradición ha retenido sobre todo la gran división en bien *honesto, útil* o *deleitable*. Si se comprende de manera correcta, esta división se presenta como exhaustiva. Consideremos, en efecto, un apetito con tendencia hacia el bien. Aquello que es deseado puede ser o un medio ordenado a un fin ulterior, o el fin mismo. En el primer caso, el bien deseado, en calidad de medio, es el *bien útil*. En el segundo caso, dos puntos de vista se deben considerar aún: o el bien de que se trata es el término objetivo mismo del movimiento apetitivo y se tiene el *bonum honestum* (nótese el significado muy especial aquí del término *honestum:* el bien honesto es el bien como simple término del deseo, y nada más); o el bien considerado designa la posesión subjetiva de ese término último, el *quies in re desiderata,* y se tiene el *bonum delectabile* (evidentemente, no hay delectación en el sentido propio de la palabra sino en los seres dotados de afectividad). Es claro que el primero de estos tres bienes es el bien honesto con el cual los otros se relacionan a título de medio o de complemento.

e) *El mal en cuanto opuesto al bien.*-El problema del mal tiene aspectos múltiples y diversos. Por lo cual no se puede tratar aquí sino de indicar cuál es la posición de principio que adopta Santo Tomás a partir de su concepción del bien. El significado de un término lo pone de manifiesto comúnmente el de su opuesto: así, las tinieblas por la luz. Ahora bien, nosotros sabemos que todo ser tiene razón de bien. El mal que es opuesto al bien no puede pues designar positivamente al ser: no puede corresponder sino a cierta ausencia de ser:

> "Non potest esse quod malum significet quoddam esse, seu quamdam formam, seu naturam. Relinquitur ergo quod nomine mali significatur quemdam absentiam boni". (*Iª Pˢ*, q. 48, a. 1).

Pero es esencial precisar que no cualquier negación de ser tiene razón de mal; solamente le conviene a la negación, o, más exactamente, a la privación de una modalidad de ser que debería encontrarse en un sujeto. En consecuencia, no puede haber mal absoluto; suponiendo en efecto cierto sujeto, todo mal descansa en algo positivo que no puede ser sino algo bueno. Por último, jamás puede ser querido el mal por él mismo; un apetito no puede inclinarse sino por un bien. Así es que si parece que tiende hacia cierto mal, esto no es sino una apariencia; se dirige en realidad hacia un bien que le es conexo En definitiva, sólo el bien tiene razón de deseable: *solum bonum habet rationem appetibilis.*

Apéndice: El principio de finalidad.

El estudio de la causalidad en la naturaleza ha dado ya ocasión para abordar la noción de la finalidad. Pero es aquí donde conviene examinar esta noción en toda su universalidad. La causa final —acabamos de decirlo— no puede corresponder sino a un bien, e, inversamente, todo bien tiene razón de fin. Desde el punto de vista de la actividad o del ser en tendencia, todo agente obra pues en razón de un fin, lo cual es la fórmula misma del principio llamado de finalidad:

omne agens agit propter finem.

Pueden darse diversas justificaciones, sobre planos diferentes, de este principio. Pero la razón metafísica más profunda de la necesidad de un fin para toda acción se funda en el hecho de que un agente —que desde el punto de vista de su actividad está en potencia— tiene necesidad, para obrar, de ser determinado. El no obrará si no está determinado a algo cierto que tenga razón de fin. (Cf. *Ia IIae, q.* 1, a. 2).

> "Si enim agens non esset determinatum ad aliquem effectum, non magis ageret hoc quam illud. Ad hoc ergo quod determinatum effectum producat, necesse est quod determinetur ad aliquid certum, quod habet rationem finis".

En el fondo, es todavía la doctrina fundamental de la ordenación esencial de la potencia al acto —o de la determinación de aquélla por éste— la que entra en juego.

Quedaría por demostrar, como lo hace además Santo Tomás en el artículo que acabamos de citar, que este principio se aplica analógicamente. Una cosa es el ejercicio de la finalidad en la naturaleza inanimada, que es esencialmente movida hacia un fin, y otra en los seres racionales, que se mueven por sí mismos hacia un fin que conocen. Y es también otra cosa cuando se ve transportado a la actividad divina misma.

III. Conclusión: el sistema de los trascendentales

a) ¿Se puede hablar en filosofía tomista de un sistema de trascendentales? De hecho, la elaboración a la cual acabamos de proceder de las grandes propiedades del ser no ha sido obtenida de manera deductiva. El recurso a la experiencia o al dato ha sido requerido en cada caso. No obstante, una vez que han sido depuradas, las propiedades trascendentales constituyen un conjunto ordenado y verdaderamente coherente en el cual pueden ser discernidas secuencias necesarias de términos. Estas secuencias que ya hemos visto son las siguientes:

ser - no-ser - principio de no contradicción
ser (como existente) - ser (como esencia) - principio de identidad.
ser - división - uno - múltiple
ser - uno - verdadero
ser - acto - perfección - apetecible - bien.

Si se hace el ensayo de representarse cómo es conducido el espíritu a encadenar estas series de nociones, se es conducido a decir que es por una actividad de distinción o de oposición (oposición que va de la contradicción absoluta a la simple relación). Como Hegel y Hamelin lo habían presentido, la oposición tiene pues un papel absolutamente fundamental en la vida del espíritu: es como el principio mismo de su desarrollo. Pero la oposición en fi-

losofía realista se funda siempre sobre el dato del cual ella no hace sino afirmar la diversidad antitética.

b) ¿Cuáles son las características más notables de este sistema de los trascendentales? Desde luego, es *realista;* más exactamente, se funda sobre la *primacía de la noción de ser.* En la línea del pitagorismo o del platonismo, se ha tenido la tendencia a colocar por encima del ser el bien o lo uno y a considerar estas nociones como principios separados de las cosas que no participan de ellas sino de lejos. Con Santo Tomás, el dato primero es el ser, es decir, lo real; lo uno y el bien no son sino propiedades de aquél. Por otra parte, si en esta doctrina hay igualmente un Ser, dotado de unidad y de bondad, del cual toda creatura es participante, la consistencia metafísica de estas cosas en el mundo no es en cierto modo sino mejor afirmada. En el doble sentido que acabamos de definir estamos en pleno realismo, siendo este realismo, por otra parte, fuertemente unificado. Gracias a la convertibilidad de las nociones trascendentales, el orden del pensamiento y el de la acción, respectivamente dirigidos por lo verdadero y por el bien, se encuentran en el ser. Y finalmente todo se unifica en el ser primero, que es idénticamente unidad, verdad y bondad.

c) Este realismo metafísico se nos presenta, por otra parte, con el carácter de un *intelectualismo.* Santo Tomás ha tenido buen cuidado de hacer notar que entre los trascendentales hay un orden: está primeramente el ser, después lo uno, enseguida lo verdadero y finalmente el bien.

> "Unde istorum nominum trascendentium talis est ordo si secundum se consideratur: quod post ens est unum, deinde verum, deinde post verum bonum".

Lo verdadero —Santo Tomás se complace en repetirlo— es anterior al bien. Lo cual es evidente por dos razones (*I*ª *P*ˢ, q. 16, a. 4): 1º porque lo verdadero está más próximo al ser y él mismo es anterior al bien; lo verdadero, en efecto, tiene relación con el ser considerado absoluta o inmediatamente, mientras que la "razón" de bien sigue al ser en cuanto que éste es perfecto; 2º de ello resulta que el conocimiento precede naturalmente a la apetencia. Así

pues, tanto por parte del acto como por parte del objeto, hay prioridad del orden de la verdad sobre el del bien. Las grandes orientaciones del sistema de Santo Tomás son, como se ve, determinadas desde los primerísimos pasos del pensamiento metafísico.

CAPITULO IV

LAS CATEGORIAS

Hasta aquí no hemos considerado al ser sino en sí mismo o según las propiedades que le convienen universalmente. Con las categorías, abordamos el estudio de sus modalidades particulares, el de los tipos de ser realmente distintos unos de otros. Que haya una multiplicidad de tales modalidades es un hecho que se impuso de manera evidente a Aristóteles. Inductivamente o por análisis del dato, él fue conducido a reconocer la existencia de diez géneros supremos del ser, cuya colección se ha hecho clásica en su escuela. Estos géneros se dividen según la dicotomía mayor de la *substancia,* ser que existe en sí, y del *accidente,* ser que no puede existir sino en otro; el accidente mismo se distingue en nueve modos, la *cantidad* (quantitas), la *cualidad* (qualitas), la *relación* (relatio), la *acción* (actio), la *pasión* (passio), el *lugar* (ubi), la *posición* (situs), el *tiempo* (quando), la *posesión* (hábitus).

Ya sabemos que las categorías son modos analógicos del ser. Ellas constituyen, aún para Aristóteles, el caso típico de la analogía de atribución. Así como la medicina, la orina, etc... se dice que son sanas en relación con la salud poseída propiamente por el viviente, así los diversos accidentes se dice que son ser en relación con la substancia, el ser por excelencia. No obstante, como el ser es también análogo según una analogía de proporcionalidad, los accidentes son igualmente del ser. Queda en pie que el ser primero y

fundamental es la substancia y por esto nuestra reflexión se concentrará principalmente en esta categoría.

Notemos desde ahora que las categorías en su totalidad no pueden convenir sino a los seres materiales, los que se relacionan con la cantidad y que no tienen evidentemente lugar en el dominio de las substancias espirituales. Además, para Santo Tomás esta división del ser no se aplica sino al ser creado. Por lo tanto, Dios permanece por encima de los generos supremos; de donde se desprende en particular que es ilegítimo definirlo, como a veces se hace, como una substancia; sobre este punto el pensamiento mismo de Aristóteles sigue siendo bastante ambiguo.

I. La substancia

1. Existencia de la substancia.

La existencia de seres substanciales o de substancias es admitida por Aristóteles y por Santo Tomás sin visibles vacilaciones. Para ellos, eso es un hecho evidente, o por lo menos una constatación que impone el análisis más elemental del dato. La filosofía moderna, por el contrario, desde Locke, ve en ello toda clase de dificultades y corrientemente desemboca en su negación. ¿Cómo —se dice— podéis tener la pretensión de alcanzar un objeto que, por su misma definición, se sitúa por debajo de aquello que se nos presenta? Nuestro conocimiento se detiene en los fenómenos y no puede ir más allá; la afirmación de la substancia es, pues, enteramente arbitraria, si no es que contradictoria. Y —precisan algunos— si el sentido común es llevado a suponer la existencia, bajo las apariencias, de este sujeto inerte del que la filosofía ha hecho su substancia, ¿no es para satisfacer los postulados lógicos de la atribución? Puesto que hay un sujeto en la proposición, ¿no debe haberlo igualmente en la realidad? La substancia no es sino una indebida reedificación del sujeto lógico de la proposición. Estas críticas constriñen al moderno discípulo de Santo Tomás a considerar más de cerca los fundamentos sobre los cuales reposa su doctrina de la substancia.

a) El análisis más simple y más obvio que pueda ponernos sobre el camino del descubrimiento de la substancia es el del cambio. El dato del conocimiento se nos presenta bajo la forma de una multiplicidad de aspectos variados. De éstos, algunos son cambiantes mientras que otros parecen permanecer estables. Consideremos el ejemplo más banal. Calentaremos una poca de agua. Su temperatura se eleva, pero estamos persuadidos de que siempre sigue siendo agua. Ni siquiera puedo concebir que se haya vuelto más caliente, que haya adquirido una nueva cualidad en el orden calorimétrico sino porque ha seguido siendo la misma agua. Si no subsistiese absolutamente nada del agua primitiva al término de la transformación, no se podría decir que esta agua se calentó. Como lo hizo ver bien Aristóteles en su investigación sobre los principios del ser de la naturaleza, la noción de cambio supone necesariamente la de sujeto o de substrato. Puede ser que este sujeto sea él mismo cambiante, lo cual me conducirá a reconocerle un sujeto más primitivo, y así sucesivamente. Pero como no puedo retroceder indefinidamente en el reconocimiento de los sujetos sucesivos, será necesario, finalmente, que yo admita la existencia de un primer sujeto, el cual será esencialmente sujeto. Llevado a su término, este análisis nos conduciría con Aristóteles hasta el reconocimiento de la materia prima que es, en cierto modo, anterior a la substancia. Pero si nos atenemos al plano de las modificaciones accidentales, es decir, de las que suponen la permanencia de un substrato de naturaleza ya determinada, llegamos realmente a la substancia en su función de sujeto del cambio. Todo cambio que no afecta la naturaleza más profunda de las cosas supone la permanencia de esta naturaleza, es decir, la substancia.

b) Esta demostración de la substancia a partir del análisis del cambio es incontestablemente válida; sin embargo, no nos hace alcanzar directamente la substancia en lo que tiene de más esencial; y por otra parte no es por este camino por el que Aristóteles aborda en metafísica esta primera categoría del ser. He aquí, en efecto, lo que leemos el principio del libro Z: "El ser se toma en diversas acepciones. En efecto, significa, por una parte, la esencia y el

individuo determinado, y por otra parte que tal cosa tiene tal cualidad o tal cantidad, de este modo cada uno de los predicamentos. Pero entre estos sentidos tan numerosos del ser, se ve claramente que el ser, en el primer sentido, es la esencia que indica precisamente la substancia... Las otras cosas no son llamadas ser sino porque son o cantidades del ser propiamente dicho, o cualidades, o afecciones de este ser, o alguna otra determinación de este género... Es pues evidente que es por esta categoría (la substancia) por la que cada una de las otras categorías existen. De modo que el ser en el sentido fundamental —no tal modo de ser, sino el ser absolutamente hablando— debe ser la substancia". Para Aristóteles, si se manifiesta con las características de un substrato, la substancia tiene también, por consiguiente, el valor de ser primero, de principio de existencia, desde cierto punto de vista, para las demás modalidades. Es que el fundamento profundo de este análisis que conduce a la substancia no es otro que la naturaleza analógica del ser. Hay múltiples modalidades del ser, es un hecho, y esta multiplicidad no es inteligible si no tiene cierta unidad, y no puede tener unidad sino por relación a un primer término que será el ser esencial y fundamental (por lo menos en cierto orden). La substancia se presenta aquí como principio de unidad y de inteligibilidad del dato que es múltiple.

c) Se ve pues lo que conviene responder a los que pretenden que la substancia es una entidad quimérica o cuando menos que escapa a nuestros alcances, porque nuestra percepción se detendría en los fenómenos y por lo tanto en los accidentes. En primer lugar, es preciso afirmar que aquello que es inmediatamente dado no es ni el fenómeno, en el sentido subjetivista del término, ni tampoco la substancia como tal, sino el ser concreto que implica indistintamente substancia y accidentes. A continuación, el análisis nos permite discernir en este conjunto global las modalidades cambiantes y diversas a las que nos hemos referido precedentemente y remontarnos —para hacerlas inteligibles— a la substancia, a la vez substrato y ser primero, con la cual viene a relacionarse todo el organismo de los accidentes. En consecuencia, si no es propiamente hablando el objeto de

una intuición, la substancia se alcanza en virtud de una inferencia inmediata y necesaria.

De allí esta consecuencia extremadamente importante: estamos en la imposibilidad de distinguir de una manera inmediata y evidente las substancias particulares. En rigor, los análisis hechos precedentemente ni siquiera nos llevan a reconocer la existencia necesaria más que de una sola substancia creada. Empero, la hipótesis de una pluralidad de substancias está infinitamente más conforme con el dato. Parece prácticamente imposible negar la individualidad substancial a los vivientes y, aun cuando la cosa sea menos clara, a los elementos últimos del mundo inorgánico. A aquellos que pretenden que la doctrina de la substancia no es sino una transposición ontológica arbitraria de un esquema lógico de pensamiento, es preciso responder haciendo valer, por un análisis del juicio, que las modalidades de la afirmación corresponden realmente a verdaderas determinaciones del ser objetivo que las condicionan. Las categorías, y por lo tanto la substancia, tienen un alcance realista al mismo tiempo que un significado lógico.

2. **Naturaleza y propiedades de la substancia.** (Cf. especialmente: Aristóteles, *Categorías*, c. 5).

a) En el sentido etimológico de la palabra, el término substancia significa aquello que se encuentra por debajo de las apariencias o de los accidentes *(sub-stare)*, y que, por el mismo hecho, es el sujeto de los accidentes. Esta propiedad de ser el soporte de los accidentes pertenece en realidad a la substancia, pero no expresa su naturaleza más profunda. Aristóteles se aproxima bastante a esto cuando al principio del capítulo 5 de las *Categorías* declara: "La substancia, en el sentido más fundamental, primero y principal del término, es aquello que no es ni afirmado del sujeto, ni en un sujeto". Esta segunda definición corresponde realmente a la esencia de la substancia, pero no la caracteriza aún sino negativamente, como un *non esse in subjecto*. Así es que la substancia debe ser evidentemente una perfección positiva que se significará mejor por la expresión *esse in se*.

Así pues, según nuestra manera de concebir, la substancia aparece sucesivamente como el ser soporte de los accidentes, el ser que no está en otro, el ser que está en sí. Pero un género particular del ser no puede distinguirse sino por su aspecto quiditativo, en cuanto que es una naturaleza; si, por consiguiente, se quiere llegar a una fórmula perfectamente exacta, no se definirá la substancia así: lo que (de hecho) existe en sí, sino así: "aquello que es apto para existir en sí y no en otro como en un sujeto de inherencia".

quod aptum est esse in se et non in alio tanquam in subjecto inhaesionis.

Se dice también que la substancia es "el ente por sí" *(per se ens)* y que tiene por constitutivo formal la "perseidad". Esta fórmula es admisible, pero a condición de hacer notar el valor no causal de la determinación "per se". Rigurosamente hablando, solamente Dios es el *ens per se.* La substancia es "per se" en el sentido solamente de que tiene en sí todo lo que es necesario para recibir la existencia. Lógicamente, reconocer en toda su fuerza la "perseidad" a la substancia conduce, siguiendo a Espinoza, al monismo panteísta.

b) En los libros *Z* y *H* de la *Metafísica,* buscando precisar la naturaleza de la substancia sensible, Aristóteles se pregunta si esta substancia no debe ser reducida a una de estas cuatro cosas: el universal, el substrato, la forma o el compuesto de las dos últimas. Eliminando absolutamente la solución platónica según la cual la substancia sería una idea separada, llega a concluir de esto, sin descartar enteramente la hipótesis de la substancia-substrato, que la substancia es sobre todo forma, es decir, la causa "en razón de la cual la materia es algo definido". De este modo, la substancia, siendo sin duda substrato, es también, y sobre todo, principio formal, es decir, esencia determinada, lo cual nos aparta de la concepción demasiado puramente receptiva de sujeto material de los accidentes. (Cf. **Texto VI,** p. 186).

c) En la continuación del capítulo 5 de las *Categorías,* Aristóteles enumera una serie de seis propiedades de la substancia que la tradición escolástica ha hecho suya. La primera, no estar en un sujeto, *non esse in subjecto,* no

hace en realidad sino reproducir la fórmula negativa de la definición de la substancia. La segunda, ser atribuida en un sentido sinónimo, *univoce praedicari,* no puede evidentemente convenir sino a la substancia segunda. La tercera, significar "alguna cosa", *significare hoc aliquid,* se refiere por el contrario solamente a la substancia primera. La cuarta, no tener contrario, *non habere contrarium,* vale igualmente para los dos géneros de substancias. Sucede lo mismo con respecto a la quinta, no ser susceptible de más o de menos, *non suscipere majus et minus,* que significa, no que una substancia pueda ser más o menos substancia que otra, sino que la misma substancia nunca podrá ser llamada más o menos de lo que ella misma es. Finalmente, con la sexta, ser apta para recibir los contrarios, *esse susceptivus contrariorum,* llegamos a lo que es el carácter distintivo, el *proprium* de la substancia. Ningún otro modo de ser podrá, permaneciendo idéntico a sí mismo, recibir sucesivamente contrarios: el mismo color no puede ser blanco y negro, mientras que el mismo cuerpo blanco puede llegar a ser negro. Tales son para Aristóteles las propiedades de la substancia.

3. Divisiones de la substancia.

a) *Substancias primeras, substancias segundas.* La más clásica de las divisiones aristotélicas de la substancia es la que se encuentra en las *Categorías* (c. 5) en *substancias primeras y substancias segundas.* La substancia primera no es otra cosa que el sujeto individual concreto, "Pedro", "Calias"; no está en un sujeto y no puede ser atribuida a un sujeto. La substancia segunda designa el universal que expresa la esencia de un sujeto, "hombre", "caballo"; no está propiamente hablando en un sujeto, pero puede, por el contrario, ser atribuida a un sujeto: así se puede decir que "Pedro es hombre". Es fácil ver que esta distinción, hecha desde el punto de vista de las posibilidades de la atribución, tiene un interés principalmente lógico. Para el metafísico, la substancia es directamente el sujeto concreto, es decir, la substancia primera.

b) *Substancias simples y substancias compuestas.* La división esencial del predicamento substancia es la que co-

rresponde a la primera dicotomía del Arbol de Porfirio en substancias simples (inmateriales) y substancias compuestas (materiales).

Las *substancias materiales* son caracterizadas por su composición interna en materia y forma, siendo estos dos elementos dos principios complementarios que, poniendo aparte el caso del alma humana, no pueden existir aisladamente. Es, como se recuerda, principalmente el fenómeno físico de la generación y de la corrupción de las substancias materiales el que ha conducido al reconocimiento de estos dos principios distintos. La substancia material está dividida desde un punto de vista lógico por las diferencias viviente, no-viviente, etc... Desde otro punto de vista, los antiguos admitían otra distinción de las substancias corporales que la física moderna ha abandonado: en cuerpos corruptibles y cuerpos incorruptibles. Unos y otros estaban realmente compuestos de materia y forma, pero, mientras que las substancias sublunares se encontraban sometidas al conjunto de las transformaciones, comprendidas la generación y la corrupción substancial, las substancias celestes eran incorruptibles en su naturaleza y sujetas solamente a los cambios de lugar.

Las *substancias inmateriales* no están compuestas de materia y forma. Por analogía solamente se dirá que son formas separadas. El estudio metafísico y noético de estas substancias no ha sido llevado a buen término sino en la filosofía cristiana, a la cual la doctrina revelada de los ángeles aseguraba un punto de apoyo sólido. Para Santo Tomás, por el hecho de carecer de materia, estas substancias no pueden ser multiplicadas numéricamente; cada ángel es único en su especie, y el conjunto de las especies angélicas constituye, según la diversidad de las esencias, una jerarquía formal.

4. Problemas relativos a la substancia.

a) *Unidad del compuesto substancia-accidentes.*-Substancia y accidentes son realmente distintos. El argumento más evidente en favor de esta distinción es que los accidentes, por lo menos algunos de ellos, pueden cambiar e incluso corromperse totalmente sin que la substancia misma sea

modificada. Se puede igualmente argumentar que la naturaleza de ciertos accidentes se opone a la de la substancia, lo cual entraña la real distinción de las dos modalidades de ser (la cantidad, por ejemplo, implica de suyo divisibilidad, mientras que la substancia expresa primeramente unidad). Pero, se objetará, por la afirmación de la realidad de la distinción substancia-accidentes, ¿no se llega a comprometer la unidad del ser concreto y a hacer poco inteligibles sus mutaciones, las cuales ya no parecen ser, en esta hipótesis, sino transformaciones superficiales artificialmente superpuestas a la inercia de substratos inmóviles? Es preciso responder a estas objeciones, que se encontrarían en el fondo de muchas de las dificultades de los modernos, que la real distinción de los accidentes no impide que éstos constituyan con la substancia un único ser concreto. No tienen en verdad existencia independiente: "son inherentes", "inexisten", si se puede hablar así, en el sujeto. Lo que existe es el ser concreto en su realidad substancial, completada por sus modalidades accidentales. Del mismo modo, lo que cambia, lo que obra es el mismo ser concreto, *actiones sunt suppositorum:* es el hombre el que piensa, es el fuego el que quema. Así pues, nada más inexacto que representarse la substancia como una especie de soporte inerte bajo un revestimiento superficial y cambiante de accidentes. Aunque realmente múltiple en sus principios, el ser concreto es uno y obra por todo lo que él es.

b) *Individuación de la substancia material.*-Siendo la substancia el ser concreto, no puede existir sino en estado de individuo. De aquí que, puesto que, de hecho, esos individuos son múltiples, se plantea el problema de saber en qué se distinguen esos individuos unos de otros. En consecuencia en el caso de las substancias espirituales que son formas puras, por su forma o por su esencia misma no pueden existir varias substancias de este tipo que tengan la misma naturaleza: todos los ángeles, se dirá, son de especie diferente. ¿Será igual en el caso de las substancias materiales? Ahí se encuentran manifiestamente multiplicidades de individuos de la misma especie, es decir, que son formalmente los mismos. Aquí se requiere otro principio de diferenciación o, si se quiere, de individuación. Siguiendo

a Aristóteles, Santo Tomás estima que ese principio de individuación no puede ser radicalmente sino la materia. En efecto, el ser que es individuado en su substancia no puede serlo sino por un principio substancial que, no siendo en este caso la forma, es necesariamente la materia. No obstante, la materia no cumple con esta función sino estando determinada por un accidente, la cantidad, *materia signata quantitate.* Santo Tomás (*De Trinitate,* q. 4, a. 2) da la razón de esto. La forma, en efecto, no puede ser individuada sino siendo recibida en tal materia distinta y determinada. Ahora bien, la materia no es divisible y por lo tanto distinguible sino por la cantidad. Así pues, no podrá ser distinta sino una materia comprendida ya bajo ciertas dimensiones o cuantificada. Santo Tomás precisa enseguida que esta cuantificación no implica necesariamente un término preciso o dimensiones determinadas, sino solamente dimensiones cuyo término no es fijado, y así puede concluir que: "ex his dimensionibus interminatis efficitur haec materia signata, et sic individuat formam, et sic ex materia causatur diversitas secundum numerum in eadem specie".

c) *El problema de la subsistencia.*-La profundización en los misterios revelados, especialmente el de la Encarnación, ha conducido a plantearse un nuevo problema, el de la subsistencia, problema que por otra parte no está desprovisto de interés para el filósofo.

Notemos que en estas investigaciones se designa por el término supósito, *suppositum,* al individuo substancial subsistente; en el caso del ser dotado de razón se le llama también *persona.* Veamos entonces de qué se trata: en un individuo concreto, ¿no hay lugar para establecer una distinción real entre la persona o el supósito por una parte y la naturaleza o la esencia individual por otra parte? Y, en el caso de una distinción real, ¿por qué razón formal la substancia existente posee la independencia, la incomunicabilidad, que la separa de cualquier otra substancia?

Los comentadores de Santo Tomás, desde Cayetano, se inclinan más comúnmente por la distinción real y, para determinar o para terminar la substancia en el orden de la autonomía concreta, requieren una formalidad particular, la subsistencia, que, a título de modo substancial, viene a

dar a la naturaleza considerada el pertenecer en propiedad a tal individuo, el ser incomunicable. La razón que se invoca en favor de la institución de esta entidad de acrecentamiento es que la esencia, si tiene de suyo lo que es necesario para determinar y por lo tanto para limitar la existencia desde el punto de vista de la naturaleza específica, sigue siendo impotente para dar cuenta de su subsistencia independiente. En definitiva, en el orden creado, el sujeto concreto se presenta como una naturaleza individual que acaba un modo substancial distinto, la subsistencia, y que viene a actualizar, desde el punto de vista del ser, la existencia que le es propia.

II. Los accidentes

a) *La noción de accidente.*-La substancia designaba el ser que subsiste por sí; el accidente se define como: el principio real de ser al cual conviene existir en otro como en un sujeto de inhesión:

> *res cui competit inesse in alio tanquam in subjecto inhaesionis.*

Dos cosas se deben subrayar en esta definición: propiamente hablando, el accidente no existe por sí mismo, no existe sino en el sujeto, o más bien el sujeto existe por él. El sujeto' que es necesariamente requerido para recibir el accidente no puede ser sino un ser ya constituido o en acto de ser, y que esté no obstante en potencia en relación con la perfección que la forma accidental debe aportarle. Finalmente, no será inútil recordar que el accidente predicamental se debe distinguir cuidadosamente del accidente predicable, el cual no corresponde sino a un modo lógico de atribución.

b) *El sistema de los accidentes.*-El conjunto de los nueve accidentes parece haber sido constituido de manera empírica por Aristóteles. No obstante, se puede, como lo ha hecho Santo Tomás (Cf. *Física,* III, 1. 5; *Metaf.*, V, 1. 9), organizarlo en un sistema; los accidentes se agrupan entonces en tres clases, según determinen el sujeto de manera intrínseca, de manera extrínseca o de manera mixta:

"Un predicado puede referirse de tres maneras a un sujeto. De una primera manera, cuando es aquello que es el sujeto; por ejemplo, cuando digo Sócrates es animal. Porque Sócrates es lo que es el animal. Y se dice que este predicado significa la *substancia* primera, que es la substancia particular a la que todo es atribuido.

"De una segunda manera, de tal modo que el predicado corresponde a lo que es inherente al sujeto: ya sea que este predicado sea inherente por sí y de manera absoluta, o bien siguiendo a la materia y se tiene la *cantidad*, o bien siguiendo a la forma y se tiene la *cualidad;* o que sea inherente de manera no absoluta, sino en relación con otro, y se tiene la *relación.*

"De una tercera manera, de tal manera que el predicado sea tomado de lo que se encuentra fuera del sujeto: y esto de dos maneras diferentes. De una manera, de modo que esté absolutamente fuera del sujeto, y entonces, si no es medida del sujeto, se encuentra atribuido a modo de *posesión;* cuando se dice por ejemplo: Sócrates está calzado o vestido; si, por el contrario, es medida del sujeto, siendo la medida extrínseca el tiempo o el lugar, el predicado, o bien se refiere al tiempo, y se tiene el *tiempo,* o bien al lugar y se tiene el *lugar* cuando no se considera el orden de las partes en el lugar, la *posición* cuando se considera este orden.

"De otra manera, de tal suerte que el fundamento del predicamento considerado se encuentre bajo cierta relación en el sujeto al cual se le atribuye. Si es a título de principio, se tiene entonces la *acción,* estando el principio de la acción en el sujeto; si es a título de término, se tiene una atribución por modo de *pasión,* teniendo la pasión su término en el sujeto receptivo". (*Metaf.*, V, 1. 9, nº 891-982).

Este texto puede ser presentado en el cuadro siguiente:

Praedicamentum est id quod est subjectum		....	substantia
sumitur sec. id quod inest subjecto	per se et absolute	ut consequens materiam	quantitas
		ut consequens formam	qualitas
	non absolute		ad aliquid
sumitur ab eo quod est extra subjectum	ut sit sec. aliquid in subjecto.	secundum principium	actio
		secundum terminum	passio
	ut sit omnino extra subjectum	non mensura	hábitus
		mensura	quando
		non considerato ordine partium	locus
		ordine considerato ..	situs

Si se examinan estos datos, seremos llevados a reconocer que dos de los predicamentos enumerados, aunque corresponden a modos de ser y de atribución realmente originales, no presentan, sin embargo, un interés tan grande como los otros. En efecto, el *hábitus* (la *posesión*) no designa sino un accidente tan exterior al ser que constituye en sí mismo otra substancia (por ejemplo, un vestido) ; por otra parte, no se refiere propiamente sino a un tipo de sujeto muy particular, el hombre. El *situs* (la situación), se distingue evidentemente del lugar, el cual no dice nada de la situación relativa de las partes, pero es claro que no es sino un predicamento derivado, y por lo mismo menos significativo que los otros. Además, Aristóteles no siempre conservó estos dos predicamentos en su nomenclatura.

Por otra parte, este sistema de modalidades del ser no es válido sino para la substancia material. Evidentemente, sólo ella es cuantificada, sólo ella puede tener (una de sus especies cuando menos) posesiones exteriores; igualmente, sólo ella está sometida al cuadro de las condiciones espaciotemporales y a las de la acción transitiva. El estudio de la cantidad, de la posesión, del lugar, del tiempo, de la situación, de la acción, de la pasión, pertenece, pues, propiamente a la filosofía de la naturaleza. Aquí no podemos hacer otra cosa que remitirnos a ella. Quedan dos categorías,

la cualidad y la relación, que, por encontrarse en el ente inmaterial, dependen más especialmente de la metafísica.

1. La cualidad.

La doctrina de la cualidad fue expuesta por Aristóteles principalmente en las *Categorías* (c. 8) y secundariamente en la *Metafísica* (Δ, c. 14). La más simple observación de estos textos manifiesta que el filósofo ha procedido, según su costumbre, por medio de un análisis empírico, reuniendo y clasificando las principales modalidades de ser que parecen susceptibles de verse colocadas en esta categoría. La forma sistemática tomada por la exposición clásica de esta cuestión es la obra de sus comentadores, especialmente de Santo Tomás.

a) *Naturaleza de la cualidad*.-Los géneros supremos, propiamente hablando, no se definen; son nociones primitivas de las que se trata simplemente de tener una visión distinta. Aristóteles conduce a esto, en el caso que nos interesa, invitando a considerar el efecto de la categoría; la cualidad es aquello que, concretamente, "califica" la cosa:

qualitas est secundum quam res quales dicuntur.

El hecho de "calificar" un sujeto pertenece en una cosa a su forma, que le confiere el ser tal cosa específicamente distinta de las otras cosas. Pero esta determinación primera no es suficiente para asegurar la perfección de un ser, por requerir éste calificaciones adventicias que pertenecen al orden de los accidentes: es por esta razón por la que se distingue de las cualidades que dependen de un predicamento especial.

¿Cómo se distingue éste de los demás predicamentos accidentales? En un sentido muy general, se puede decir que todos los accidentes determinan al sujeto, pero no todos lo "califican", no lo hacen intrínseca y formalmente "tal". Así, hacer divisible, extender las partes (lo cual pertenece a la cantidad) no es evidentemente "calificar"; cantidad y cualidad son, pues, realmente distintas. En cuanto a los otros predicamentos, si de alguna manera se puede decir que califican el sujeto, no lo hacen sino del exterior, o en refe-

rencia con algo diferente. Solamente la cualidad en sentido estricto, el color, por ejemplo, o las disposiciones virtuosas "califican" absoluta e intrínsecamente el sujeto substancial. Por consiguiente, se está perfectamente autorizado a considerar la cualidad como una categoría aparte.

b) *Las especies de cualidad.*-Aristóteles, en el libro de las *Categorías* (c. 8), distingue cuatro especies de cualidad que Santo Tomás organiza en tres grupos (*I*ª *II*ªᵉ, q. 49, a. 2).

En relación con la naturaleza misma del sujeto substancial, la cualidad toma los nombres de *disposición* y de *hábitus* (1a. especie de cualidad). Esos modos de cualidad se diversifican, por su parte, en buenos o malos según que estén, o que no estén, ordenados a la perfección de la naturaleza considerada. La disposición se distingue del "hábitus" por la menor estabilidad que ella implica. Ejemplo de *hábitus:* las artes, las ciencias, las habilidades manuales, las virtudes.

Según el orden a la actividad y a la pasividad, encontramos la segunda y la tercera especie de cualidad: la *potencia* y la *impotencia* (2a. especie de cualidad) que afectan al sujeto en cuanto es susceptible o no susceptible de tener una actividad; por ejemplo, la inteligencia, la imaginación, la voluntad; las *cualidades pasibles (passibiles qualitates)* (3a. especie de cualidad): es decir, las cualidades que afectan inmediatamente los sentidos y que se encuentran al principio y al término de las alteraciones físicas; en peripatetismo se clasificaría entre ellas lo caliente, lo frío, lo seco, lo húmedo, etc.

Finalmente, en relación con la cantidad concreta se deben también distinguir la *forma* y la *figura* (4a. especie de cualidad), que terminan y disponen la cantidad, la cual exige necesariamente ser limitada. Ejemplo: una figura esférica, la forma de un vaso.

Teniendo en cuenta que la cualidad puede, en un sentido muy general, ser llamada un modo de la substancia, llegamos al cuadro siguiente, que resume todas las distinciones que acaban de ser hechas:

modus secundum esse substantiale	qualitas quae est differentia substantiae	
modus secundum esse accidentale	in ordine ad ipsam naturam subjecti	hábitus vel dispositio (1ª sp)
	sec. actionem et passionem	potentia et impotentia (2ª sp)
		passio et passibilis qualitas (3ª sp)
	secundum quantitatem	forma et figura (4ª sp)

2. La relación.

Con toda evidencia, las cosas creadas, en su multiplicidad, sostienen entre sí todo un mundo de relaciones, igualdad, similitud, causalidad, etc., que las refieren unas a otras de manera muy diversa. No nos ocuparemos de lo que se llama las *relaciones trascendentales (o secundum dici)*. Se entiende por esto el orden según el cual una cosa, en su naturaleza misma, se refiere a otra: por ejemplo, el de la voluntad al bien, de la inteligencia al ser, de una manera general de la potencia al acto. La relación trascendental no designa una realidad distinta de la esencia misma de la cosa considerada, sino que expresa esta esencia en cuanto referida; por lo tanto, forma parte de la definición de la esencia. La *relación predicamental (o secundum esse)*, la única de la que se tratará en este estudio, corresponde a una realidad distinta del sujeto con el cual se relaciona, que por lo tanto no está incluida en su definición y posee, por este hecho, su naturaleza propia (cf. para este estudio: Aristóteles, *Categorías*, c. 7; *Metaf.*, Δ, c. 15).

a) *Naturaleza de la relación predicamental.* Se define la relación predicamental como un accidente cuya total realidad consiste en referirse a otro:

accidens cujus totum esse est ad aliud se habere

El análisis más elemental manifiesta que tres elementos están implicados en toda relación predicamental, a saber: un *sujeto,* que es el que posee la relación; un *término,* aquello hacia lo cual tiende la relación; un *fundamento,* el

punto de vista bajo el cual el sujeto es referido al término. Ejemplo: tal hombre (sujeto) es semejante a tal otro (término) por su coloración blanca (fundamento). El sujeto y el término pueden ser colectivamente designados como constitutivos de los dos términos de la relación.

La naturaleza de la relación predicamental provoca muchas dificultades. Tal relación, como acabamos de decir, es un modo de ser cuya realidad total consiste en una pura relación con otro. Si esto es así, ¿cómo dicha categoría puede aún tener frente a su sujeto valor de accidente, puesto que por esencia ella hace referencia a otro? Es preciso responder que, teniendo sin duda por naturaleza el ser *ad aliud* (lo que es su razón propia), la relación pertenece también a un sujeto y en consecuencia es un accidente de éste: así, ¿tiene la paternidad algo efectivo para un hombre? Más profundamente, ¿es verdaderamente necesario distinguir realmente la relación de su fundamento? ¿Es la paternidad otra cosa que la acción de engendrar? ¿De qué sirve superponer así al mundo de las naturalezas —refiriéndose ya por sí unas a otras— un universo de entidades puramente racionales? Es sin embargo necesario, porque el hecho de ser referido a otro constituye realmente un modo de ser y por lo tanto una categoría original. Por otra parte, no se ve —lo cual es el signo de su autonomía ontológica —que una relación pueda aparecer o desaparecer sin que su término haya sido modificado.

b) *Divisiones de las relaciones predicamentales.* La primera distinción que realizar está entre la relación de *razón,* en la que el ser —la relación de un sujeto y su predicado, por ejemplo— no es sino de razón, y la relación *predicamental.* Esta última sólo designa un modo de ser real, independiente de toda operación del espíritu: por ejemplo, la igualdad de dos triángulos. Para que una relación sea real, es necesario que el sujeto y el término sean dos seres reales, distintos el uno del otro, capaces de ser ordenados el uno al otro, y finalmente que el fundamento de la relación sea real.

Esencialmente, las relaciones predicamentales se distinguen de acuerdo con su fundamento. Si éste significa una

dependencia efectiva del ser, tenemos una relación de *causalidad;* si significa solamente una relación sin real dependencia, nos encontramos con toda la variedad de las relaciones de simple conveniencia (o disconveniencia): *identidad* y *diversidad,* fundadas en la substancia; *igualdad* y *desigualdad,* fundadas en la cantidad; *similitud* y *disimilitud,* fundadas en la cualidad.

Accidentalmente, las relaciones se distinguen en *mutuas,* es decir, en relaciones reales que implican una relación real inversa, paternidad y filiación, por ejemplo, y *no mutuas,* es decir, en relaciones reales a las cuales no corresponde sino una simple relación de razón, la ciencia, por ejemplo, que, como "hábitus", se refiere realmente a su objeto, mientras que éste no tiene sino una relación de razón en relación con el sujeto cognoscente.

Lo cual se resume así:

Relatio sec. dici (trascendentalis)

Relatio sec. esse { rationis / realis (praedicamentalis)

mutua vel non mutua {
- sec. depend. in esse
  - fundamentum / actio et passio } causalitas
- non sec. depend. in esse
  - fundamentum
    - substantia / quantitas / qualitas { identitas-diversitas / aequalitas-inaequalitas / similitudo-dissimilitudo

CAPITULO V

EL ACTO Y LA POTENCIA

(Cf. S. Tomás, *Metafísica*, IX, sobre todo I. 1, 5, 7, 8, 9).

1. Origen de las nociones de acto y de potencia.

La teoría de la distinción del ser en acto y potencia fue descubierta por Aristóteles mismo que, si no le dio todos los desarrollos de los que era susceptible, la dejó ya firmemente establecida sobre sus bases. Santo Tomás no deberá sino continuar en la misma línea el esfuerzo comenzado para ponerla perfectamente en su punto.

Es en la *Física*, para explicar el cambio, en donde el Estagirita parece haber utilizado por primera vez estas nociones. Ya en el 1er. libro el binomio materia-forma expresa, en un caso particular, la distinción acto-potencia. Esta distinción es formalmente realizada en la explicación del movimiento que se ve definido como: el acto de aquello que está en potencia en cuanto tal. Por último, después de otras utilizaciones de esas nociones, el tratado se termina con la evocación de ese primer motor, acto puro, en el cual se resuelve finalmente el movimiento de todo el universo. En la *Metafísica* vemos reaparecer el acto y la potencia, al lado de las categorías, en el rango de las divisiones primeras del ser. Todo un libro, Θ, les está especialmente consagrado, libro en el que se abre paso la preocupación de desprender estas nociones del problema particular del

movimiento, para elevarlas hasta el nivel del acto inmóvil, forma pura. Así, se encuentra sentada como una piedra de apoyo para la teología de Λ, debiendo ésta reconocer como carácter propio de la substancia primera la actualidad sin mezcla. Además, si observamos que Aristóteles ha hecho un uso continuo de las nociones de acto y potencia en psicología, que las adapta a la lógica e incluso a las matemáticas, no nos sorprenderemos de que algunos hayan querido hacer de esas nociones como la piedra angular de todo su sistema.

Tomemos de nuevo la teoría en su origen y ensayemos por nuestra cuenta el desprender nuestras dos nociones de acto y potencia del análisis del cambio. La solución aristotélica de este problema es tradicionalmente presentada como una posición media entre las doctrinas extremas del eleatismo y el heraclitismo. Parménides, al no admitir ningún término medio entre el ser y el no-ser, llegaba por esto a negar la realidad del devenir: el ser, en efecto, no puede venir del ser que ya es, porque esto no tendría sentido; tampoco puede proceder del no-ser que nada es; así pues, no hay devenir, no hay sino el ser que es. Heráclito, por el contrario, reconocía la realidad del cambio que, para él, era un dato primitivo, pero bajo el flujo de las apariencias parecía no retener ninguna realidad estable. Por lo tanto, no habría ser. A primera vista, ¿no era del mismo devenir del que comprometía la existencia? porque ¿qué puede ser realmente un devenir que no conduzca hacia el ser?

¿Cómo conservar, en consecuencia, a la vez el ser y el devenir? Reconociendo que entre el ser en estado acabado, el *ser en acto,* y el puro no-ser, hay una especie de intermediario, el *ser en potencia,* que ya pertenece a lo real sin estar aún perfectamente realizado. Se explicará así el cambio diciendo que es el paso del ser en potencia al ser en acto. Tomemos un ejemplo. Un escultor empieza una estatua. Escoge un bloque de mármol que talla hasta su acabamiento. ¿Qué ha pasado, metafísicamente hablando? Cuando la estatua está terminada se dice que está *en acto.* ¿Existía antes? No existía evidentemente en acto. Pero ¿no tenía ninguna realidad? Si se afirma esto, el proceso de la fabricación de la estatua se hace ininteligible, porque ésta parece brotar de la pura nada. De hecho, el es-

cultor no pudo ponerse a la tarea sino porque disponía de una materia conveniente, el mármol en este caso, del cual en cierto modo extrajo la estatua. Esta aún no estaba en el mármol en acto, pero podía ser obtenida de él, se encontraba allí *en potencia*. La fabricación fue un paso de la estatua en potencia a la estatua en acto. Conclusiones análogas surgirían del análisis de procesos naturales, como el de la germinación. Tal planta, que ha alcanzado su pleno desarrollo, no existía evidentemente en acto en el grano del cual surgió: empero, ya estaba en él, pero en potencia solamente. Generalizando estos resultados, y aplicándolos a todos los casos, se podrá decir que el cambio es el paso del ser en potencia al ser en acto. La realidad del devenir, así como la del ser, se encuentran, pues, salvaguardadas. Tal puede ser, muy esquemáticamente figurado, el origen de la distinción acto-potencia. Precisemos ahora cada uno de sus términos (Cf. **Texto VII**, p. 190).

2. La potencia.

a) *Noción de la potencia.*-La potencia es una de esas nociones analógicas primitivas que propiamente hablando no pueden ser definidas, sino que se puede solamente esforzarse en aprehender en ejemplos, como por inducción, y procurando distinguirlas de lo que no son.

Separemos primeramente nuestra noción, distinguiéndola de la vecina noción de *posibilidad*. Como el ser en potencia, el posible está ordenado a la existencia: puede existir. Pero de hecho aún no tiene ninguna realidad en las cosas; tiene solamente una realidad objetiva, o de objeto pensado, en el espíritu de aquel que lo concibe, y final y fundamentalmente en la inteligencia divina (de donde, esta denominación de *potentia objectiva* que se le atribuye al posible para significar que no existe sino como objeto de pensamiento, mientras que la potencia, en sentido propio, es la *potentia subjectiva,* es decir, aquella que tiene su sujeto en un ser que le comunica su realidad). El posible es, por lo tanto, solamente aquello que, no implicando contradicción, está en estado de ser actualizado por la potencia divina. El ser en potencia, por el contrario, pertenece a la realidad, de la cual determina las ordenaciones efectivas

a actualizaciones ulteriores. No obstante, se debe hacer notar que —perteneciendo sin duda a la realidad por su sujeto— el ser en potencia no está, en su línea propia, de ningún modo en acto; en particular, no debe ser imaginado como si envolviera de manera oculta el acto que le corresponde: lo potencial no es lo implícito.

¿Cómo entonces concebir positivamente la potencia? Lo hemos dicho: aprehendiéndola de manera analógica en casos particulares. La estatua está en potencia en el mármol que aún no ha sido tallado; la inteligencia está en potencia mientras no piensa efectivamente, etc... En estos casos y en todos aquellos que se podrían imaginar, se ve que aquello que hay de común en el estado de potencia es estar en orden al acto: *potentia dicitur ad actum.* Por esta fórmula expresamos lo que hay de más profundo en la noción de potencia. Precisando lo que representa esa relación al acto, podemos decir que se trata de una relación de un estado de imperfección a un estado de perfección. La estatua terminada es perfecta; en el bloque de mármol no existía sino en estado imperfecto. Quien dice potencia dice necesariamente *imperfección.* Orden al acto, imperfección, tales son los dos caracteres comunes de toda potencia.

b) *Divisiones de la potencia.*-Aristóteles, en el libro Θ, procede según su costumbre por una ordenación analógica de la noción de potencia alrededor de una de sus acepciones que él considera como fundamental (por el hecho de que el agente es causa de la pasión y por lo tanto anterior a ella), la de *potencia activa,* es decir, de potencia de cambio de otro en cuanto tal. En primer lugar le refiere la *potencia pasiva,* potencia que hace que una cosa sea transformada por otra en cuanto otra, y luego distingue las *potencias racionales* y las *potencias irracionales.* Primitivamente él había separado del significado del término las potencias que serían equívocas en relación a las precedentes, las que, por ejemplo, se encuentran en geometría. Si tomamos en cuenta estos datos y si agregamos a ellos las precisiones más importantes que la escolástica pudo aportarles, obtendremos el cuadro siguiente:

La potencia propiamente dicha, *potentia subjectiva,* debe ser distinguida en primer lugar del posible, *potentia objectiva.*

La potencia subjetiva se divide primeramente en *potencia activa,* principio de la actividad en el agente *(principium transmutationis in aliud in quantum est aliud),* y *potencia pasiva,* aptitud que tiene una cosa para ser transformada por otra *(principium quod aliquis moveatur ab alio in quantum aliud).*

En relación con el agente, la potencia pasiva será llamada *natural* u *obediencial,* según se refiera a un agente que le es inmediatamente proporcionado o a un agente trascendente, especialmente a la potencia divina.

En relación con el acto, la potencia pasiva se distingue también según sea relativa a un *acto esencial* (forma substancial, forma accidental) o al *acto mismo de existencia.*

Las potencias activas son increadas o creadas, y estas últimas pueden estar en orden, ya a la acción inmanente —*potencias racionales*—, ya a una acción de suyo transitiva, *potencias irracionales.*

Lo cual da:

- Potentia objectiva (possibilitas)
- Potentia subjectiva (potentia)
  - Potentia activa
    - increata (sine potentialitate)
    - creata
      - rationalis
      - irrationalis
  - Potentia passiva
    - in ordine ad agens
      - naturalis
      - obedientialis
    - in ordine ad actum
      - essentialem
        - materia prima
        - materiae secundae
      - existentialem
        - essentia

3. El acto.

a) *Noción de acto.*-Como la potencia, el acto es de esas primeras nociones que no pueden ser aprehendidas sino en ejemplos: "en efecto, no es necesario tratar de definirlo todo, pero es preciso saber contentarse con aprehender la analogía; el acto será, pues, como el ser que construye es al ser que tiene la facultad de construir, el ser despierto al ser

que duerme, el ser que ve, a aquél que tiene los ojos cerrados pero que posee la vista, lo que ha sido separado de la materia a la materia, lo que está elaborado a lo que no está elaborado. Demos el nombre de acto al primer término de esas diversas relaciones, el otro término es la potencia". (*Metaf.*, Θ, c. 6). Sintetizando con Santo Tomás toda esta enumeración inductiva, podremos decir: *"Actus est quando res est, non tamen est sicut in potentia"*. Del mismo modo como la potencia se caracterizaba por su relación al acto, el acto se manifiesta en su oposición con la potencia. La relación, empero, no es la misma en los dos sentidos. En efecto, si la potencia incluye realmente el acto en su noción *(dicitur ad actum)*, no se puede decir, inversamente, que el acto implica necesariamente la potencia; él es en primer lugar lo que efectivamente es. Y de hecho hay un acto puro que no es relativo a nada. Lo veremos mejor cuando tratemos de la anterioridad del acto sobre la potencia. En realidad, la noción positiva de acto es la de ser acabado, de *perfección*, por oposición a la potencia, que es imperfección.

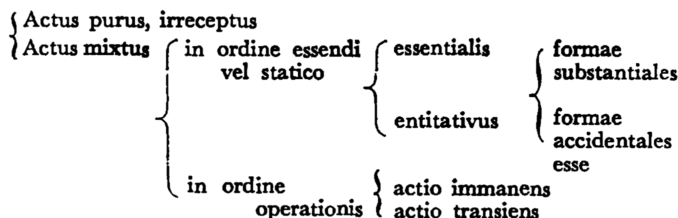
b) *Divisiones del acto*.-Inmediatamente después de haber precisado su noción de acto, Aristóteles recuerda que es analógica, y distingue sin tardar más sus dos modalidades más características: "el acto es tomado, ya en el movimiento relativamente a la potencia, ya como la substancia formal relativamente a alguna materia" (*Metaf.*, Θ, c. 6). La primera de estas modalidades del acto, la operación *actus operativus*—, sería como el primer analogado del cual provendría, según un significado derivado, el acto estático *actus entitativus*. Tomando en cuenta algunas otras distinciones igualmente clásicas, desembocamos en este cuadro:

El acto se divide primeramente en *acto puro* o no recibido (es decir, que no está mezclado con potencia y no es recibido en ninguna potencia) y *acto mixto*, el cual entra de diversas maneras en composición con la potencia.

A su vez, el acto mixto se distingue según sea *forma* u *operación*.

En el orden estático puede ser relativo ya sea a la esencia, *acto esencial*, o a la existencia, acto *existencial*.

En el orden dinámico vale la distinción de la actividad espiritual —*acto inmanente*— y la actividad material —*acto transitivo.*



4. Relaciones entre el acto y la potencia.

a) *Anterioridad del acto sobre la potencia.*-Acto y potencia son correlativos. Sin embargo, hay un orden entre estas dos nociones: es el acto el que es anterior y el que explica la potencia. Aristóteles se aplica a demostrarlo en el c. 9. Para esto, él se coloca sucesivamente en cuatro puntos de vista:

• En primer lugar, el acto es anterior a la potencia *según la noción.* Dicho de otro modo, la potencia no es definida sino por el acto: por ejemplo, la potencia de construir por el acto de construir, etc... En el *orden temporal* es preciso distinguir. El individuo particular está en potencia antes de estar en acto: la simiente precede al estado adulto. Pero, desde el punto de vista superior de la especie, es necesario sostener que el estado perfecto, el acto, debe preceder siempre al estado imperfecto, la potencia. Así, en el orden de la generación, se debe partir necesariamente de un hombre hecho. *Según la substancia* (o según la perfección) el acto es igualmente primero, y la razón principal de esto es que todo aquello que cambia "tiende hacia su principio y hacia su fin, porque el principio es la causa final y el devenir existe en razón del fin. Ahora bien, el fin es el acto". La anterioridad del acto se funda aquí sobre la de la causa final que no puede ser evidentemente sino el acto. Finalmente, Aristóteles agrega un último argumento que, en el desarrollo de su metafísica, marca un progreso muy notable. Los seres eternos, nos dice, y esto es admitido aquí sin discusión, son anteriores a los seres corruptibles;

ahora bien, estos seres eternos no tienen la potencia de no ser; por lo tanto, ellos no están en potencia; luego hay seres en acto que son anteriores a toda potencia. Esta demostración nos orienta ya muy claramente hacia el acto puro, del cual se tratará explícitamente en el libro Λ.

b) *Toda actividad tiene su principio en el acto.*-Se pueden reducir a la afirmación precedente los adagios aristotélicos que expresan que una actividad no puede proceder sino de un ser que esté él mismo en acto en la línea en la que va a obrar: *Nihil agit nisi secundum quod est actu - Quod est in potentia non reducitur in actum nisi per ens actu.* La potencia no puede, por sí sola, elevarse al nivel del acto; será necesario siempre que, en el orden de la eficiencia, intervenga un ser en acto. Esto —notémoslo— no va en contra de lo que habíamos dicho precedentemente concerniente a la necesidad de una potencia activa en el agente. Estos son dos puntos de vista complementarios. Para que un agente pueda tener una eficiencia, es preciso a la vez que esté en acto de la forma (o de la perfección) que debe transmitir, y es necesario además que esté en potencia (activa) respecto a la operación por producir. Así la inteligencia, actualizada por la *species impressa,* está en potencia (activa) en relación con el acto de intelección.

c) *Limitación del acto por la potencia.*-Hasta aquí, siguiendo a Aristóteles, hemos establecido la distinción de acto y potencia, definido cada una de esas nociones, distinguido sus modalidades principales, y establecido, por último, la prioridad del acto. Santo Tomás y buen número de escolásticos han generalizado la aplicación de esta distinción hasta hacer de ella en cierta manera el principio explicativo de conjunto de la metafísica. El ser finito sería entonces esencialmente aquello que está sometido a la composición de acto y potencia; y como el mismo ser infinito no podrá ser alcanzado sino a partir del ser finito, la teología toda entera se sustentará sobre estas nociones.

Se expresa de manera corriente este valor estructural fundamental de la relación acto y potencia en esta tesis: el acto no puede ser limitado sino por la potencia: *actus utpote perfectio, non limitatur nisi per potentiam, quae sit*

capacitas perfectionis. Veamos cómo se las ingenia para demostrar esta proposición. De suyo, el acto dice perfección; ¿por qué cosa va a estar pues limitado? No puede ser por él mismo, porque sería contradictorio sostener que la perfección se limita por sí misma; esto no puede ser, pues, sino por algún principio que es distinto de ella, siéndole no obstante solidario, es decir, por la potencia. Se debe en consecuencia afirmar que en toda composición de acto y potencia el acto está limitado por la potencia, lo cual entraña esta consecuencia: que el acto puro será absolutamente ilimitado o perfecto. Este razonamiento no es inexacto, pero Santo Tomás, que admite incontestablemente su conclusión, parece proceder de manera a la vez más realista y más sintética al referirse a una visión de conjunto del ser participado y del ser imparticipado. Notemos que, en contra de la tesis que acabamos de sostener, escotistas y suarecianos admiten que el acto puede ser limitado por sí mismo. Basta para esto que su causa eficiente, en último análisis Dios, lo constituya en tal grado de ser más bien que en tal otro.

d) *Multiplicación del acto por la potencia.*-Esta tesis puede ser considerada como un corolario de la precedente. Si tenemos, en efecto, un acto no limitado por una potencia, este acto es perfecto, pero no puede ser sino único, porque no se ve por qué cosa dos seres igualmente perfectos podrían distinguirse uno del otro: *Nihil autem per se subsistens quod sit ipsum esse poterit esse nisi unum solum.* De ello resulta que si una misma perfección se encuentra multiplicada, no puede ser sino por un principio distinto de ella, que a su vez no podría ser otra cosa que la potencia que la ha recibido.

e) *Realidad de la distinción acto-potencia.*-Contra los alegatos escotistas o suarecianos, según los cuales la distinción acto-potencia no sería sino una "distinción formal" o una distinción de razón razonada, la Escuela tomista ha debido afirmar la realidad de la distinción entre el acto y la potencia, la cual casi no parece plantear problema para Santo Tomás. Se razona de ordinario así: la potencia dice de sí capacidad de perfección; el acto, por el contrario, significa en su naturaleza una perfección determinante;

teniendo estas dos nociones un contenido que se opone, no pueden por consiguiente con toda evidencia corresponder sino a entidades realmente distintas. El argumento más auténticamente tomista sería más bien que, siendo recibido en la potencia por vía de causalidad o de participación, el acto no puede ser sino realmente distinto de esta potencia que lo recibe. Se hace notar también que la distinción real es manifestada a posteriori por el hecho de que, en ciertos casos, la potencia puede verse privada del acto que antes la determinaba: el sentido de la vista, por ejemplo, de la visión efectiva. Las dificultades de escotistas y suarecianos relativas a estas tesis parecen provenir de que ellos entienden de manera demasiado material la distinción real. Esta, en el caso del acto y la potencia, no es de ningún modo una distinción de dos cosas que se podrían realizar aisladamente, sino de dos principios de ser que, aunque distintos, se determinan recíprocamente.

5. Conclusión: el acto y la potencia como principios organizadores de toda la metafísica tomista.

Elaboradas primitivamente para explicar la realidad del movimiento, las nociones de acto y potencia se han visto sistemáticamente utilizadas para explicar la estructura y correlativamente la limitación o la multiplicidad del ser creado, e inversamente la simplicidad, la infinidad y la unicidad de Dios. En esta perspectiva, las grandes distinciones de materia y forma, de substancia y accidentes e incluso la que nos queda por estudiar de esencia y existencia se presentan como otras tantas notables aplicaciones de la distinción fundamental de potencia y acto que viene a ser como el "alma" de toda la metafísica tomista. Estas miradas sintéticas no son ciertamente inexactas y puede ser extremadamente fructuoso referirse a ellas, a condición no obstante de que la originalidad propia de cada una de estas distinciones y la problemática que se encuentra en su principio no sean olvidadas y de que no se desemboque en la ilusión de una especie de deducción a priori de todas las grandes teorías metafísicas a partir del esquema establecido de una vez por todas del acto y la poten-

cia. Dada esta precisión, no podemos hacer cosa mejor, para resumir estas visiones de síntesis, que volver sobre las fórmulas mismas de las dos primeras tesis tomistas propuestas por la Congregación de Estudios (27 de julio de 1914).

I. La potencia y el acto dividen al ser de tal modo que todo lo que es, o es acto puro, o está compuesto de potencia y acto como de principios primeros e intrínsecos. *II.* El acto, como perfección, no está limitado sino por una potencia que sea capacidad de perfección. De donde se sigue que en el orden en el que el acto es puro, él no puede existir sino único e ilimitado; por el contrario, ahí en donde es finito y múltiple, cae en un estado de verdadera limitación con la potencia.

Nota: Sobre este valor sintético de la teoría del acto y la potencia en metafísica, se podrá consultar: Del Prado, *De veritate fundamentali philosophiae christianae,* y su resumen francés en *Revue thomiste,* marzo de 1910; Garrigou-Lagrange, *Applicationes tum physicae, tum metaphysicae doctrinae de actu et potentia secundum Sanct. Thomam,* en *Acta primi congressus thomistici internationalis;* Robert, *Actus non limitatur nisi per potentiam,* en *Rev. Philo. de Lovaina,* 1949.

CAPITULO VI

ESENCIA Y EXISTENCIA

El análisis que se acaba de hacer del ser por medio de la distinción acto-potencia conduce muy naturalmente a una investigación más profunda y más precisa de su estructura según las nociones de esencia y existencia. Investigación que nos llevará a afirmar que en el ser creado esencia y existencia son principios realmente distintos, lo cual es, según el testimonio de Cayetano: *maximum fundamentum doctrinae Sancti Thomae*. (Comentario a los *Segundos analíticos*, c. 6).

1. El problema de la distinción real.

La distinción en el ser del aspecto esencia y el aspecto existencia es uno de esos datos inmediatos que prácticamente son reconocidos por todos. El ser se nos aparece como "lo que es", es decir, como una cierta cosa, una *esencia*, que tiene la notable propiedad de ser o de *existir*. Que se trate de eliminar totalmente por el pensamiento uno de esos dos aspectos, y la noción misma de ser se desvanece.

Admitido esto, enseguida se puede tratar de precisar lo que representa justamente esa relación esencia-existencia y qué lugar o qué función desempeña en la estructura misma del ser cada uno de los términos que él implica. Dos posiciones características pueden ser adoptadas en la solución del problema: o bien se considera desde luego el ser como un bloque indiviso cuya esencia y existencia definiesen so-

lamente dos aspectos subjetivos. En este caso se dirá que entre la esencia y la existencia no hay más que una distinción de razón, esto es, que no hay realidad, aun siendo ésta objetivamente establecida, más que en el espíritu que la concibe. O bien se hará de la esencia y la existencia principios ontológicos distintos cuya composición explicaría la estructura metafísica profunda del ser. Se afirma entonces que entre esencia y existencia hay una distinción real, especificando claramente, como lo veremos, que no se trata de una distinción de cosas previamente existentes —lo cual no tendría sentido—, sino de principios interdependientes.

Desde el punto de vista filosófico, este problema se plantea por el hecho de la multiplicación formal y de la limitación de los seres creados y subsidiariamente por la cuestión de la relación de estos seres con el ser increado, único e infinito. He aquí, en efecto, seres limitados y múltiples. ¿De dónde viene que sean así limitados y múltiples? Considerando la multiplicidad de los individuos materiales, hemos sido llevados a decir que esto depende de que tales seres están compuestos de materia y forma: la materia recibe la forma que ella limita y que ella multiplica. Pero si nos ponemos frente a una multiplicidad de formas, y especialmente de formas puras, lo que son para Santo Tomás las substancias angélicas, la solución invocada para el caso de los seres corporales, ya no tiene valor: aquí ya no hay materia para limitar y para multiplicar. Es entonces cuando uno es llevado a preguntarse si en el seno de las propias formas puras no habrá una composición, de otro orden que el de la materia y la forma, que vendría a explicar su limitación y su multiplicación. Si por otra parte se considera a los seres limitados en su referencia con el ser increado e ilimitado, se puede preguntar qué es lo que hará que toda esa multiplicidad de seres no viene a perderse en la unidad panteística del solo ser primero. Evidentemente debe haber entre los seres limitados y el ser infinito en su simplicidad una diferencia de estructura que parece requerir en los primeros una complejidad interna. (Cf. **Texto XII**, p. 207).

2. Historia del problema.

Aristóteles, que no vio claramente el problema de la multiplicidad formal ni el de la relación de los seres limitados con el acto puro, no pudo tratar explícitamente de la distinción que nos ocupa. Sin embargo, en su filosofía nada se opone a ello, y aun se puede decir que por su doble orientación hacia lo concreto del individuo existente y hacia los valores inteligibles de la esencia, lógicamente se encaminaba en ese sentido. Con el neoplatonismo es con el que se comienza verdaderamente a abordar la materia. En su texto del *De hebdomadibus,* del que se echará mano en seguida en favor de la distinción real, Boecio distingue ya en el ser el *esse* y el *quod* est; pero es claro que nada dijo de la realidad de esta distinción. Es forzoso avanzar hasta la filosofía árabe para verla explícitamente reconocida. Avicena llegará aun a hacer de la existencia una especie de accidente de la esencia, cosa que Santo Tomás, después de Averroes, le censurará vivamente. Indudablemente es al Doctor Angélico al que le corresponde el honor de haber establecido esta doctrina y de haber desarrollado sistemáticamente sus consecuencias. Pero en vano se buscaría en él una justificación explícita y formal de la realidad de dicha distinción. Aún no comenzaba la controversia sobre esta materia. Sin embargo, esta tesis se halla implicada en todas sus exposiciones de manera tal que todo el conjunto se hunde si se interpretan los textos en otro sentido. La polémica no tomará cuerpo sino después de su muerte, cuando Giles de Roma, habiendo afirmado no sin pesadez la realidad de la distinción, se atraerá las críticas de Enrique de Gante. Ulteriormente Escoto y Suárez, negando la realidad de la distinción, provocarán discusiones sin fin. Para todo este asunto histórico se puede recurrir con provecho a la Introducción de la edición por el P. Roland-Gosselin del *De ente et essentia* de Santo Tomás.

3. Pruebas de la distinción real.

De la obra de Santo Tomás se pueden sacar dos pruebas principales de la realidad de dicha distinción: la primera se funda en la distinción objetiva de sus dos principios, y

la segunda descansa en la constatación de que en todo ser en que se ve recibida la existencia, la esencia y la existencia son realmente distintas.

a) Primera prueba (Cf. *De ente et essentia,* c. 5): Todo lo que no está contenido en la concepción que uno se forma de la esencia de una cosa le es sobreañadido del exterior; ahora bien, puesto aparte el caso del ser cuya esencia sería el exíster, esto es, el caso de Dios, la existencia de una cosa no está contenida en la concepción que uno se forma de su esencia; luego le es sobreañadida.

> "Todo lo que no pertenece al contenido intelectual de la esencia o de la quididad le sobreviene del exterior y entra en composición con ella, siendo un hecho que ninguna esencia puede ser aprehendida por la inteligencia sin sus partes. Ahora bien, toda esencia o quididad puede ser comprendida sin que se tenga conocimiento de su existencia: en efecto, yo puedo comprender lo que es un hombre o un fénix y sin embargo ignorar si existen efectivamente en la realidad. Es pues evidente que la existencia es distinta de la esencia o quididad, puesto aparte el caso de una cosa cuya quididad sería su existencia misma, y esta cosa no puede ser sino única y primera... De donde se sigue que en cualquier otra cosa, una cosa es su existencia y otra su quididad, o su naturaleza, o su forma".

b) Segunda prueba. En la mayor parte de los casos, Santo Tomás desenvuelve su pensamiento haciendo el parangón entre el caso de las cosas creadas, en las cuales hay real distinción de la esencia y la existencia, y el del ser primero cuya esencia es idéntica a su ser, lo que evidentemente supone demostrada la existencia de Dios. Este argumento, cuyo fondo es por lo demás siempre el mismo, puede revestir varias formas. He aquí cómo se le halla en la *Suma Teológica* (*Ia Ps,* q. 3, a. 4).

> Todo lo que hay en un ser fuera de su esencia debe ser causado ora por los principios de esta esencia... ora por alguna cosa exterior: "Quidquid est in aliquo quod est praeter essentiam ejus, opportet esse causatum, vel a principiis essentiae... vel ab aliquo exteriori...".

Ahora bien, es imposible que la existencia sea causada solamente a partir de principios esenciales de una cosa, porque si tiene un ser causado, ninguna cosa es capaz por sí sola de ser causa de ese ser: "impossibile est autem quod esse sit causatum tantum ex principiis essentialibus rei, quia nulla res sufficit quod sit sibi causa essendi si habeat esse causatum".

Es pues necesario que aquello cuya existencia es distinta de su esencia tenga su ser causado por otro: "oportet ergo quod illud cujus esse est aliud ab essentia sua habeat esse causatum ab alio".

De donde resulta a la vez que en Dios, cuyo ser es incausado, hay identidad entre la esencia y la existencia, mientras que en las creaturas, cuyo ser es causado, una cosa *(aliud)* es la esencia y otra *(aliud)* es la existencia.

Se completa la prueba haciendo notar que siendo único el ser cuya esencia es idéntica a la existencia, todos los otros seres implican la real distinción, y que el ser que está en el primer caso es causa de los otros.

4. Sentido exacto de esta distinción.

Como las objeciones que se le hacen a esta tesis descansan sobre interpretaciones incorrectas de la misma, conviene precisar exactamente sus términos.

a) El ser cuyos principios componentes se trata de determinar es la substancia concreta existente actualmente y no el simple posible. Así es que nosotros no especulamos sobre una noción, sino sobre realidades.

b) En esta realidad distinguimos el sujeto esencial, *res,* y lo que Santo Tomás llama indistintamente *ipsum esse, actus essendi, existentia,* nosotros lo llamamos existencia. Y nosotros afirmamos que esta distinción es real. ¿Qué entendemos pues por esto? Que no está ella simplemente en la mente, que no es de razón, sino que es un dato estructural del universo real. Sin embargo, es necesario cuidarse ciertamente de representarse esta distinción como la de dos cosas que vendrían a combinarse para que resulte de ello

una tercera. Sobre el plano de la creatura, antes del ser no hay ni esencia, ni existencia, entidades que por otra parte son absolutamente incapaces de existir independientemente la una de la otra. Ni la esencia ni la existencia existen aisladamente; no existe sino el ser que ellas componen: estos son dos principios correlativos que no tienen realidad sino en cuanto se completan.

c) ¿Es posible precisar qué papel desempeña cada uno de los elementos de esta distinción? El mismo Santo Tomás nos enseña que el *esse* desempeña el papel de *acto* y la esencia el de *potencia.*

La existencia se manifiesta primeramente como pura actualidad, y como acto o perfección última: *esse est actualitas omnium actuum et propter hoc est perfectio omnium perfectionum* (*De Pot.*, q. 7, a. 2, ad 9); aunque la expresión sea equívoca: esto es lo que hay de más formal en una cosa. Enfrente, la esencia se presenta como una potencia, esto es, como una capacidad real de recibir, pero que es de un tipo muy diferente de la materia, porque ella misma es en su orden algo actuado o determinado: la materia de las substancias espirituales (por la que hay que entender la esencia) es, nos dice Santo Tomás, cierto ser en acto, existente en potencia: *aliquid ens actu in potentia existens* (*De substantiis separatis,* c. 5, núm. 35). Así es que esencia y existencia tienen, cada una en su línea, valor de principio determinante, pero no es menos cierto que la existencia es el acto último, la perfección última.

d) En fin, cuando se dice que la esencia recibe la existencia, no es a la manera de un sujeto substancial que recibe de un accidente una determinación nueva; la existencia no es un simple complemento del ser. Se debería más bien decir que ella es lo que hay de más fundamental en el ser concreto y que es la esencia lo que viene a determinarla y limitarla.

Todas estas consideraciones nos invitan a no utilizar sino de manera muy analógica las nociones de acto y potencia en el caso privilegiado y único en que ellas definiesen las relaciones de la esencia y la existencia en el ser creado.

5. De la composición de las substancias creadas y de la simplicidad del ser increado.

Lo que acabamos de decir nos permite representarnos comparativamente la estructura de los diferentes seres elevándonos de las substancias materiales a las substancias espirituales, y de éstas a Dios.

a) *Las substancias materiales* son doblemente compuestas. En efecto, su esencia admite una materia que viene a determinar una forma, y la esencia así compuesta es a su vez determinada por su existencia. La individuación de tales substancias tiene por principio la materia y la cantidad. Se podrá en ese caso establecer las ecuaciones siguientes:

quod est = individuo
quo est = esencia
quo est = existencia

b) *Las substancias espirituales* tienen una esencia simple y por tanto no están sometidas sino a la composición de esencia y existencia. La forma subsistente es aquí por sí misma su principio de individuación. Tendremos entonces:

quod est = esencia
quo est = existencia

Así, según los casos, la esencia puede ser considerada como un sujeto, *quod,* o como un principio formal *quo.* La existencia es siempre, en un sentido por lo demás muy analógico, principio formal.

c) *El ser increado,* Dios, es absolutamente simple, o sea, que en El no hay sujeto que reciba la existencia. El *esse* es subsistente por sí e idéntico a la esencia. Por otra parte, este *esse* es infinito, no estando limitado por nada. Además es necesario, no teniendo el ser de Dios ninguna posibilidad de no ser. Santo Tomás se complace en llamarlo el *ipsum esse subsistens.*

Partiendo de la afirmación de que la esencia de Dios es su exíster, algunos han pretendido que en Dios no hay esencia: tal proposición es exacta si con ella se quiere decir que su existencia no está determinada por ningún principio formal, pero es falsa si se quiere afirmar que el ser de

Dios no tiene de ninguna manera una naturaleza o que sería un infinito indeterminado.

6. Originalidad de la teoría tomista del ser.

Si lo vemos de cerca, este análisis del ser, por la real distinción de la pareja esencia-existencia, señala una transformación profunda de la ontología de Aristóteles por Santo Tomás. Y como lo ha mostrado Gilson en su obra sobre *L'etre et l'essence,* esto da a la metafísica del Doctor Angélico una significación muy original que no siempre ha sido bien percibida, ni en su Escuela. La tendencia más constante de los filósofos, lo prueba la historia, ha sido siempre considerar el ser más bien como una naturaleza, como una esencia. Esto es manifiesto en el platonismo, y la *ousia,* la substancia de Aristóteles, aparece todavía como una especie de sujeto esencial. Avicena —al que por lo demás criticará Averroes en este punto con mucha vivacidad— mantiene aquí una posición intermedia: la existencia aparece en él claramente como una especie de entidad desprendida de la esencia, pero, permaneciendo siempre ésta como el fondo del ser, ese *actus existendi* no es más que un simple accidente que viene a agregarse como del exterior a ese fondo primitivo. Si prosiguiéramos nuestra encuesta con Gilson, veríamos que una buena parte de la escolástica, en seguimiento de Escoto y de Suárez, así como de la filosofía moderna, de Descartes a Hegel, pasando por Wolf y Kant, se ha dejado dominar de manera más o menos consciente por esta concepción esencialista del ser.

Ahora bien, si volvemos a Santo Tomás, vemos afirmar sin cesar, no tanto que la existencia es realmente distinta de la esencia en los seres creados, lo que por lo demás no tiene para él ninguna duda, sino que la existencia es el acto, o como la perfección última del ser y que Dios mismo es el *Ipsum esse subsistens.* El ser es pues para él, y tanto en Dios como en las creaturas, excelentemente existencia. Aunque es más exacto considerar en su espíritu —a pesar de que también lo contrario pueda decirse perfectamente— que el ser es una existencia determinada por una esencia. En un sentido muy diferente —y es necesario subrayarlo— del que tiene la palabra en ciertos filósofos contemporáneos,

la metafísica de Santo Tomás puede ser calificada de existencialista. Y con este título, frente a racionalismos antiguos, escolásticos o modernos, figura como un pensamiento muy notablemente original.

CAPITULO VII

LA CAUSALIDAD

El ser no es solamente forma estática de existencia. Es también principio de actividad: es causa. El estudio de este aspecto dinámico del ser es el que ahora debemos abordar. También aquí penetramos en un conjunto de cuestiones muy complejas. La noción de causa es de aquellas a las que el pensamiento humano recurre más a menudo; es también una de las que los filósofos modernos han censurado con mayor agudeza y sin que sea fácil, por lo demás, sintetizar los pareceres de los antiguos acerca de ella.

A fin de proceder metódicamente, desde luego, según nuestra costumbre, vamos a dedicarnos a presentar, en su perspectiva propia, las ideas maestras de Aristóteles y de Santo Tomás sobre la causalidad. En seguida tomaremos de nuevo la noción así elaborada para sujetarla a prueba al contacto de la crítica moderna. En fin, remontándonos a la causa primera, llevaremos la metafísica del ser a su última perfección.

I. El estudio de la causalidad en Aristóteles y en Santo Tomás

En ninguno de estos dos filósofos se encuentra un tratado completo de la causalidad. Sus concepciones en esta materia son fragmentarias y a decir verdad más implicadas en las diversas excursiones de su pensamiento que desenvueltas en

sí mismas. Sin embargo, simplificando, es posible reducir esas concepciones a dos núcleos principales de interés: el de la causalidad en la teoría de la ciencia y el de la causalidad en el estudio de Dios (causalidad trascendente). La primera de estas elaboraciones es prácticamente toda entera de Aristóteles, mientras que la segunda no ha tenido su pleno desarrollo sino en Santo Tomás.

1. La causalidad en la explicación científica.

Es desde luego en los *Segundos Analíticos* y en la *Física* (II) donde se encuentra nuestra noción. No hay aquí lugar sino para recordar las conclusiones precedentemente adquiridas: hay dos principales.

a) *La ciencia es el conocimiento por las causas.*-Es la definición misma de la ciencia, dada por Aristóteles en los *Segundos Analíticos* y a la que vuelve especialmente en el segundo libro de la *Física* y en el primer libro de la *Metafísica:*

Scientia est cognitio per causas.

Nosotros "sabemos" una cosa cuando conocemos su causa; la causa es el principio propio de la explicación científica.

Sin embargo no nos dejemos extraviar. Si, como ya lo hemos hecho notar, Aristóteles y Santo Tomás parecen presentar desde luego la causa en un contexto racional de explicación o bajo una forma lógica, esto no quiere decir que para ellos no tenga esta noción valor de realidad. Efectivamente, si la causa responde al "¿por qué?", si explica, se debe a que es *primeramente* principio de realidad. Aun se debe decir que fundamentalmente es esto lo que ella es. Y en muchos pasajes Santo Tomás subraya muy marcadamente ese realismo afirmando que la causa obra directamente sobre el *esse*, sobre la existencia, esto es, sobre lo que hay de más concreto en sí: *hoc nomen vero causae importat influxum quemdam ad esse causati.* (*Metaf.*, V, I, 1).

b) *La explicación causal en las ciencias puede efectuarse según cuatro líneas de causalidad.*-Esta es la tesis clásica

por excelencia del aristotelismo. En el orden de la explicación física se deben considerar cuatro especies de causas: la causa material, la causa formal, la causa eficiente y la causa final. Pero si en la ciencia física la demostración es clara por las cuatro causas, en matemáticas no se puede tratar sino de la causa formal, mientras que en metafísica se refiere sobre todo a las causas formales, eficientes y finales.

c) *En conclusión,* sobre el plano que sigue siendo primero del *ser objetivo,* la causa es lo que da efectivamente el ser, y esto según las diversas líneas de causalidad —mientras que sobre el plano derivado de la *explicación* la causa es lo que da razón de cada ser, y allí también según las mismas cuatro líneas posibles de la explicación causal.

Una causa es pues esencialmente: aquello de lo que una cosa depende según su ser o su devenir (*Fis.,* I, I, 1).

Causae autem dicuntur ex quibus res dependet secundum esse suum vel fieri.

De esta definición debe retenerse que la causalidad implica necesariamente estos tres elementos:

real distinción de la causa y el efecto;
dependencia efectiva en el ser;
consecuentemente *anterioridad de la causa respecto al efecto.*

2. La causalidad en teología.

Las definiciones y las divisiones susodichas concernían ya a la verdadera noción ontológica de causa, pero la tocaban en el plano de la experiencia o de la explicación física; en el estudio de Dios, esa misma noción la hallaremos realizada de manera trascendente. El problema central es aquí el de la demostración de la existencia de Dios. Sabido es que Aristóteles había ya llevado con rigor esa demostración en los libros VII y VIII de la *Física* y en el libro Λ de la *Metafísica.* Es el argumento del primer motor que, libre de sus implicaciones cosmológicas, está en la base de la demostración tomista. Santo Tomás agregará otras pruebas (*Iª Pˢ,* q. 2, a. 3: las cinco *vías* o pruebas clásicas de la existencia de Dios). De este conjunto de pruebas nosotros

no consideramos aquí, aparte de la demostración aristotélica por el movimiento, más que la prueba por los grados de ser *(Quarta via)*, y muy sucintamente la prueba por la finalidad.

a) *El argumento del primer motor.*-Para la demostración misma de Aristóteles basta con remitir al análisis hecho precedentemente del libro VIII de la *Física*. En la *Suma* (*Iª Pˢ*, q. 2, a. 3), Santo Tomás no ha retenido más que las líneas metafísicamente esenciales de la prueba.

Su punto de partida es la constatación de la existencia del movimiento en el mundo. El movimiento del que aquí se trata es en primer análisis el cambio físico observable por los sentidos; pero todo devenir, todo paso de la potencia al acto puede ser invocado.

Ahora bien, primer principio, "todo lo que es movido es movido por otro" —*omne quod movetur ab alio movetur*—, el paso de la potencia al acto no puede explicarse sino por la intervención de una causa en acto. En aristotelismo esta formulación es la más común del principio de causalidad.

Segundo principio: el motor mismo pide ser movido, pero "no se puede uno remontar al infinito en el orden de los motores", porque entonces no habría primer motor, ni, en consecuencia, motor subordinado. En efecto, en todo orden es necesario un *primero* que para ser principio del orden debe trascenderlo, esto es, hallarse fuera de serie.

En consecuencia, es necesario remontarse hasta un *primer motor* que no sea movido por nada y que todos identifican con Dios.

Que nos baste aquí con haber indicado el proceso general de la prueba, reservándonos sin embargo el volver sobre el principio de causalidad que es su nervio. Que nos baste igualmente con recordar que la segunda y la tercera pruebas del artículo citado *(Secunda y Tertia via)* se construyen sobre el mismo esquema. Según la *segunda vía*, Santo Tomás, tomando como punto de partida los encadenamientos de causas eficientes que se pueden constatar experimentalmente, se remonta hasta una primera causa eficiente trascendente. Conforme a la *tercera vía*, Santo Tomás se eleva de las contingencias observadas en las cosas hasta la afirmación de un primer ser necesario.

b) *La prueba por los grados de perfección.*-Esta prueba parece recurrir a un principio distinto de los precedentes. He aquí la exposición.

En el punto de partida constatamos que hay en las cosas perfecciones, bien, verdad, realizados en grados diferentes. Notemos que aquí no se puede tratar sino de perfecciones que, excediendo el cuadro de los géneros y las especies, existen analógicamente: de manera eminente los trascendentales.

Ahora bien, principio de la prueba, no se puede hablar de grados de una perfección en diversos sujetos sino con relación a un término que posee esta perfección al máximum: *magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est.*

Luego hay alguna cosa que es lo más verdadero y lo mejor y en consecuencia el más ser.

Ahora bien, lo que es máximo en un cierto género de perfección es causa de todas las perfecciones de este género que pueden existir.

Luego, finalmente, hay alguna cosa que para todos los seres es causa de su ser mismo, de su bondad y de todas sus perfecciones y que nosotros llamamos Dios.

A primera vista, esta prueba, cuya significación ha sido la ocasión de muy numerosas controversias, parece recurrir a una relación distinta de la de causalidad: yo me remonto de diferentes grados de una perfección, por una inferencia inmediata, al máximum de esa perfección. Pero de hecho en Santo Tomás la prueba no está acabada y no llega propiamente a Dios sino cuando se ha tomado conciencia de que ese máximum en un orden dado de perfección es causa de realizaciones inferiores de esa misma perfección. La relación de participación de la que primeramente se trata implica pues la de causalidad. Pero sigue siendo cierto que esta prueba por los grados de ser nos hace ver las relaciones de las creaturas y Dios bajo una luz original, de manera en cierto orden más sintética que cuando se coloca en el simple punto de vista de la causalidad. Toda la continuación del tratado de Dios en Santo Tomás (cf. especialmente la demostración capital de la identidad en Dios de la esencia y la existencia, *Iª Pˢ*, q. 3, a. 4) se ve además ins-

pirada por estas concepciones participacionistas en las cuales, una vez más, no hay que buscar una metafísica que vendría a oponerse a la de la causalidad o simplemente a suplantarla.

c) *La prueba por la finalidad.*-El último argumento invocado se apoya en la finalidad.

Su punto de partida está en la constatación experimental de hechos de finalidad o de ordenación en el dominio del mundo físico.

Ahora bien, el orden implica intención; y la intención supone la inteligencia.

Así es que aquí debe haber en definitiva algún ser inteligente que ordena todas las cosas de la naturaleza a su fin. Nosotros lo llamamos Dios.

Sabido es que en razón de la aparente facilidad que hay de hacer valer el orden del mundo, este argumento goza de un prestigio particular en las exposiciones corrientes relativas a la existencia de Dios. En realidad, es una utilización muy delicada.

d) *Conclusión. Unidad en la dependencia causal de las pruebas de Dios.*-Cada uno de los argumentos precitados constituye una prueba distinta con el objeto de demostrar bajo un aspecto particular la existencia de Dios, primera causa. Sin embargo, hay como un fondo metafísico común que se descubre en cada una de ellas: la idea del ser contingente o del ser que no teniendo su suficiencia por sí supone el ser por sí, el cual se basta a sí mismo, y a quien el primero es referido por una liga de dependencia causal. El ser que no es por sí necesariamente es por otro, y en definitiva por otro que sí es por sí. Toda la teología descansa en la inferencia causal.

¿Es legítima tal inferencia? Es lo que ahora debemos examinar.

II. Justificación crítica de la causalidad

Comenzada por los nominalistas, la crítica de la causalidad se ha proseguido en el cartesianismo para desembocar, con el empirismo inglés del siglo XVIII, en una nega-

ción radical. Desde entonces en la filosofía moderna será corriente no considerar la causalidad sino como una categoría ilusoria o subjetiva. Entre las razones que han conducido a esta negación, se halla, entre los cartesianos, una concepción demasiado absoluta de la autonomía de la substancia o de la exclusividad de la eficacia de la acción divina. Así es que la causalidad segunda o la que los seres creados pueden ejercer entre sí se halla más o menos en peligro. Pero la crítica más radical resulta de una interpretación fenomenista de la experiencia, tal como la que se puede encontrar en Hume, donde se reduce la causalidad a una pura relación de sucesión. Yo lanzo una bola que va a pegarle a otra y ponerla en movimiento. Yo digo entonces que el movimiento de la primera bola ha causado, ha determinado eficazmente el de la segunda bola. En realidad, yo no he observado más que la sucesión de dos movimientos. Es cierto que en circunstancias análogas he podido constatar que se han reproducido los mismos hechos, por lo cual también he venido a ver la relación entre los dos movimientos considerados como una relación de dependencia, y finalmente he erigido esta dependencia como principio absoluto: "todo lo que es movido es movido por otro". Pero haciendo esto he superado lo que se me había dado. Kant ha pretendido ciertamente salvaguardar el carácter general y necesario de la relación causal, pero, como no ha hecho con ello más que una categoría *a priori* de la experiencia, es llevado a negarle toda aplicación trascendente. En realidad, como sus predecesores es víctima de una concepción fenomenista del conocimiento sensible, o sea, que niega en principio a la inteligencia el poder de aprehender lo inteligible en lo sensible.

Contra estas concepciones críticas que no hemos hecho más que evocar es menester mantener la realidad de la causalidad tanto en el plano de la experiencia, en el sentido estricto, como en el de la afirmación de los principios metafísicos primeros.

1. La experiencia de la causalidad.

La relación causal nos es dada primeramente como un hecho de experiencia. Yo veo que un objeto va a poner a

otro en movimiento. Acerco un dedo a la llama, y al sentir una sensación de quemadura, declaro que la llama fue su causa. La vida corriente no está hecha sino de semejantes constataciones. Ciertamente me puedo equivocar al asignar causas, porque el dato sensible es complejo y difícilmente analizable, pero hay evidencias de dependencia simple, sobre todo en la experiencia de mi actividad de conciencia, que difícilmente puedo recusar: veo levantar mi brazo, y efectivamente lo levanto; y quedo persuadido de que soy yo quien fue la causa del movimiento de mi brazo. Toda la vida práctica y podríase agregar que todo el pensamiento científico descansa en la suposición de que los seres de los que tenemos experiencia obran los unos sobre los otros.

Hay pues una experiencia generalizada de secuencias causales o de relaciones de dependencia efectiva. La metafísica pretende ir más lejos, hasta la afirmación de un principio absoluto de causalidad: la causalidad preséntase entonces en ciertas condiciones como una ley, como una exigencia absoluta del ser y ya no como un simple hecho.

2. El principio de causalidad.

No consideraremos la causalidad sino en la línea de la eficiencia, en la que por lo demás esta noción es más normalmente puesta en duda por la crítica. En esta línea pueden darse dos pruebas principales, la una más particular, la otra más profunda, del principio de causalidad.

a) *Todo lo que es movido es movido por otro.*-Esta es la formulación aristotélica común del principio de causalidad. Puede ser justificada de diversas maneras en el plano físico. Aquí nos colocaremos desde luego en el punto de vista del análisis metafísico del movimiento en potencia y acto en que se llega prestamente a las razones metafísicas más profundas. (Cf. Santo Tomás, *Prima via, Iª Pˢ*, q. 2, a. 3).

Partamos del movimiento en el sentido global en que esta palabra designa todo paso de la potencia al acto, esto es, prácticamente todo devenir. Por otra parte consideremos la existencia del movimiento como un hecho evidente. He aquí cómo razonamos.

Todo movimiento es un paso de la potencia al acto.

Ahora bien, un ser en potencia no puede ser actuado sino por un ser en acto: *de potentia autem non potest aliquid reduci in actu nisi per aliquod ens in actu.*

Por lo demás, no pudiendo ningún ser estar en acto y en potencia bajo el mismo concepto, resulta finalmente que el paso de la potencia al acto no puede efectuarse sino bajo la acción de otro que esté en acto: *omne ergo quod movetur opportet ab alio moveri.*

b) *El ser que no es por sí es necesariamente por otro.*- Aquí tomamos nuestro punto de partida no ya en el cambio, sino en el ser que no es por sí, es decir, cuya existencia no emana necesariamente de su naturaleza o de su esencia: este es el contingente, el cual de suyo puede ser o no ser. Todos los seres de los que disponemos experimentalmente son seres contingentes.

Consideremos determinado ser contingente: por sí, puede tanto existir como no existir, o sea, que su existencia viene de alguna suerte a agregarse a su esencia. Y por este hecho hay una unión, una composición de elementos diversos. Ahora bien, lo que es diverso no puede de suyo constituir una unidad a menos que una causa exterior intervenga para darnos su explicación: "*quae enim secundum se diversa sunt, non conveniunt in aliquod unum, nisi per aliquam causam adunantem ipsa* (*Iª Pˢ*, q. 3, a. 7). El ser contingente en el que se halla siempre realizada tal unificación de elementos diversos requiere, pues, necesariamente una causa.

c) *Justificación por el principio de razón de ser.*-Se alcanza la misma conclusión considerando el principio de causalidad como una aplicación del principio de razón de ser.

Todo ser que no tiene su razón de ser por sí lo tiene por otro. Ahora bien, el ser contingente es tal ser: su existencia no tiene su razón de ser en su esencia; luego el ser contingente tiene su razón de ser en otro, o sea, que es causado.

d) *Valor del principio de causalidad.*-Se ha notado justamente que el principio de causalidad no es un principio estrictamente analítico, esto es, que el predicado "ser por

otro" no está contenido en su sujeto "el ser que no es por sí". Dicho de otra manera, yo puedo muy bien concebir el ser contingente, este objeto que yo percibo actualmente, sin remontarme a su causa. Sin embargo, es menester mantener que, de manera derivada, el principio de causalidad es una verdad evidente, porque la causalidad sigue, como una propiedad necesaria, a la naturaleza del contingente. Si yo he comprendido lo que es "el ser que no es por sí" y "el ser que es por otro", veo que hay implicación de estos dos términos, "el ser que no es por sí es por otro":

> "licet habitudo ad causam non intret definitionem entis quod est causatum, tamen sequitur ad ea quae sunt de ejus ratione, quia ex hoc quod aliquid per participationem est ens, sequitur quod sit causatum ab alio. Unde hujusmodi ens non potest esse quin sit causatum, sicut nec homo quin sit risibilis" (*Ia Ps*, q. 44, a. I, ad 1).

Muy en el fondo esta constatación descansa en la imposibilidad en que se halla "el ser que no es por otro" de verse multiplicado. "El ser que no es por otro", en efecto, no puede ser sino "por sí". Y puesto que si el contingente no fuese causado sería un "ser por sí", habría en consecuencia varios "seres por sí". Pero por otra parte "el ser por sí", cuya naturaleza es ser, no puede ser sino único, porque el ser infinito no puede tener semejante: no hay varios Dioses. Así es que hay contradicción.

III. La causa primera

No tenemos de ninguna manera el proyecto de dar ni siquiera un esbozo de un tratado de Dios, lo cual se saldría del cuadro de una simple introducción a la metafísica. Sin embargo, quisiéramos mostrar cómo la posición a la cual venimos prácticamente a desembocar concerniente a la causa primera, o el ser por sí, viene a dar su coronamiento a la filosofía tomista del ser.

Primeramente se nos ha presentado el ser como el dato primero de la inteligencia. Considerándolo formalmente como ser, hemos precisado su estructura y determinado sus

propiedades, los trascendentales. En seguida hemos restablecido la lista de sus modalidades particulares más notables, las categorías, las cuales están organizadas alrededor del modo de ser fundamental que es la substancia. Tomando en el análisis del cambio un nuevo punto de partida, hemos sido llevados a distinguir en el ser el acto y la potencia; luego, frente al hecho de su limitación y de su multiplicidad hemos afirmado su real composición de esencia y existencia.

Si volvemos a la consideración de la multiplicidad de los seres que se nos dan en la experiencia, nos sorprende su imperfección y su insuficiencia esencial: cambian y son limitados; el ser no les pertenece como propio, son esencialmente dependientes. De esta indigencia misma nos elevamos hasta reconocer la existencia de un primer ser, causa de todos los otros: el ser que se mueve, el ser que depende de la eficiencia de otro, el ser contingente, el ser imperfecto, el ser que tiende hacia un fin suponen un primer motor inmóvil, una primera causa eficiente, un ser necesario, un ser perfecto, una inteligencia ordenadora suprema, que suple todas esas insuficiencias y que todos llaman Dios.

Para llevar a su perfeccionamiento la metafísica del ser, es necesario todavía precisar con Santo Tomás que la esencia misma de Dios es su ser, que El es el ser por sí (*Ia Ps*, q. 3, a. 4), y que cualquier otro ser necesariamente es creado por Dios o que es ser por participación (*Ia Ps*, q. 44, a. I). El circuito de la ontología se halla entonces acabado tanto en su rama descendente como en su rama ascendente. (Cf. **Texto XIII**, p. 223).

Esquemáticamente esta doble demostración se llevaría así: En las creaturas hay necesariamente distinción entre la esencia y la existencia. ¿Ocurrirá lo mismo en Dios? No, porque, siendo la primera causa eficiente, no ha podido recibir su existencia de otro, ni siquiera de sí mismo, y por lo tanto no puede poseerla sino por naturaleza. No teniendo por lo demás ninguna potencialidad, no puede ser, en su esencia, sino el puro acto de su existencia. Siendo el primer existente, no puede serlo, en virtud de las leyes mismas de la participación, sino por su esencia. Luego es imposible que en Dios sea una cosa la esencia y otra la existencia:

Impossibile est ergo, quod in Deo sit aliud esse, et aliud ejus essentia.

Volviéndonos ahora hacia las creaturas, debemos decir que es necesario que todo ser sea creado por Dios. En efecto, si se ve que una cosa existe en un sujeto por participación, es necesario que sea causada por aquel en el cual esta cosa existe por sí. Ahora bien, Dios es el ser que existe por sí, y no puede haber más que un solo ser que exista por sí. De esto se sigue que todas las cosas que no son Dios no son su ser, pero participan del ser. Y por tanto, finalmente, todo lo que se diversifica según diversas participaciones de ser es causado por un primer ser que, él sí, es absolutamente perfecto: *Necesse est igitur quod omnia quae diversificantur secundum diversam participationem essendi... causari ab uno primo ente quod perfectissime est.* (Cf. **Texto XIV**, p. 229).

Vista desde esta cima, nos parece entonces que toda la metafísica del ser concreto se expresa con la más absoluta simplicidad: en el principio, el ser que existe por sí mismo, aquel cuya esencia es su exíster; en su dependencia radical, los seres que no pudiendo existir por sí mismos reciben de Él su existencia. Esto es lo que expresa la tercera de las 24 tesis tomistas. "Por esto en la razón absoluta de su ser único subsiste Dios, único en su simplicidad absoluta; todas las otras cosas que participan en su ser tienen una naturaleza que adquiere su ser, y son compuestas, como de principios realmente distintos, de esencia y existencia".

Faltaría precisar cómo debe entenderse justamente con Santo Tomás esa participación en el ser de Dios que constituye a la creatura en su estatuto ontológico propio: pero esto pertenece más bien a la metafísica sintética del tratado de Dios en cuyo umbral queremos permanecer. Bástenos remitir para esta cuestión a los recientes tratados que han puesto de relieve este aspecto del pensamiento del Doctor Angélico: Fabro, *La nozione metafisica di participazione secondo san Tomaso d'Aquino;* Geiger, *La participation dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin.*

En definitiva toda la filosofía del ser descansa sobre el reconocimiento de la identidad que hay en Dios de la esencia y la existencia, identidad que constituye al ser en plenitud en el que todos los otros seres participan. Y no sin

cierto lirismo, Santo Tomás liga esta verdad "sublime" con la revelación del nombre divino en el *Exodo* (*Contra Gentes*, I, c. 22).

"Hanc autem sublimem veritatem Moyses a Deo edoctus est, qui quaereret a Domino dicens: Si dixerint ad me filii Israël: Quod est nomen ejus? Quid dicam eis? Dominus respondit: Ego sum qui sum, sic dices filiis Israël: Qui est misit me ad vos, ostendens suum proprium nomen esse Qui est. Quodlibet autem nomen est institutum ad significandum naturam seu essentiam alicujus rei. Unde relinquitur quod ipsum divinum esse est sua essentia vel natura".

"En esta verdad sublime fue instruido Moisés por Dios: aquél le hizo al Señor esta pregunta: Si los hijos de Israel vienen a preguntarme: ¿Cuál es su nombre?, ¿qué les diré? Respondió el Señor: Yo soy el que soy; y así dirás a los hijos de Israel: El que es me envió a vosotros, manifestando que su nombre propio es El que Es. Ahora bien, todo nombre tiene por fin significar la naturaleza o esencia de una cosa. Así es que el ser divino mismo es su esencia o naturaleza".

TEXTOS

La principal obra metafísica de Santo Tomás es sin contradicción el comentario sobre la Metafísica. *De ella hemos desprendido un conjunto de pasajes que tienen por objeto la noción misma de metafísica y su "sujeto", las principales modalidades del ser, el primer principio, la substancia, el acto y la potencia, la vida divina. Algunos textos relativos a los trascendentales, tomados especialmente de las* Questiones Disputadas, *vienen en seguida. En cuanto al problema de la esencia y la existencia, el* De ente et essentia *nos ofrece páginas imprescindibles. En fin, las dos Sumas nos permiten sentar conclusiones, en fórmulas particularmente lapidarias, sobre las relaciones entre Dios, el ser por sí, y los seres creados, seres por participación.*

La traducción de los textos que presentamos ofrece dificultades especiales. El De ente, *que es un escrito de juventud, y los comentarios sobre Aristóteles, cuya composición es un poco floja, no tienen el feliz desarrollo de las obras maestras, sobre todo el de las dos Sumas. Por otra parte, las ediciones, principalmente la de los Comentarios, son defectuosas, y muchos pasajes dejan en la indecisión.*

(Nosotros, los traductores al castellano, hemos puesto el mayor empeño en conciliar la exactitud y la precisión con la claridad y la corrección del lenguaje).

Los textos latinos son: los de la edición Cathala (Marietti) para los comentarios sobre la Metafísica; *la edición Perrier (Lethielleux) para el* De ente; *la edición de Parma para las* Cuestiones Disputadas; *la Leonina, en fin, para la* Suma contra Gentiles *y la* Suma Teológica.

I. Las prerrogativas de la metafísica

(*Metafísica,* I, l. 3, núms. 53-65)

Los capítulos 1 y 2 del libro A de la Metafísica están entre los textos más significativos del pensamiento de Aristóteles que conciernen a la naturaleza de la ciencia suprema. De ellos hemos desprendido en el comentario de Santo Tomás la parte que trata de las prerrogativas eminentes de esta ciencia: ésta es especulativa, libre, no simplemente humana, la más digna de todas. Las primeras de estas prerrogativas están ligadas al valor absolutamente desinteresado de la metafísica: no estando ordenada a ninguna otra cosa sino a sí misma, es libre y merece el título de ciencia especulativa. Por otra parte, no teniendo como fin las necesidades prácticas de la vida, no puede ser considerada como un simple dominio del hombre y nos eleva al nivel de lo divino. Todo esto manifiesta plenamente la altísima idea que el Estagirita se ha formado de la sabiduría metafísica. (Cf. *supra,* La metafísica como sabiduría, p. 11).

A. *La metafísica es una ciencia especulativa.*

53. Ninguna ciencia en la que se busca el saber por sí mismo es una ciencia práctica, sino especulativa; pero esa ciencia que es la sabiduría, o se llama filosofía, no tiene más objeto que el saber mismo: luego es especulativa y no

---

I

A. 53. Nulla scientia in qua quaeritur ipsum scire propter seipsum, est scientia activa, sed speculativa: sed illa scientia quae sapientia est, vel philosophia dicitur, est propter ipsum scire: ergo

práctica. De esta manera prueba Aristóteles la menor. Cualquiera que como fin busca huír de la ignorancia tiende al saber por sí mismo; es así que los que filosofan buscan huír de la ignorancia como fin; luego tienden a ese saber por sí mismo.

54. Ahora bien, que buscan huír de la ignorancia es manifiesto por el hecho de que los que primero filosofaron y los que ahora filosofan han empezado a filosofar en virtud de la admiración de alguna de las causas: aunque de distinta manera al principio y en seguida: porque al principio se detenían en pocas cosas dudosas, que más a la vista estaban, para conocer sus causas; pero después, adelantando poco a poco del conocimiento de lo más manifiesto a la búsqueda de lo más oculto, empezaron a interesarse en cosas mayores y más ocultas, como de las "pasiones" de la luna, o sea, de sus eclipses, y de sus cambios de figura, la cual parece que cambia según su diversa posición respecto del sol. Y de manera semejante se interesaron por las cosas relativas al sol, como de sus eclipses, y de su movimiento, y de su tamaño. Y también de las cosas relativas a los astros, como de su número, y del orden, y de otras semejantes, así como de la generación del universo entero, que algunos

---

est speculativa et non activa. Minorem hoc modo manifestat. Quicumque quaerit fugere ignorantiam sicut finem, tendit ad ipsum scire propter seipsum; sed illi, qui philosophantur, quaerunt fugere ignorantiam sicut finem: ergo tendunt in ipsum scire propter seipsum.

54. Quod autem ignorantiam fugere quaerant, patet ex hoc, quia illi, qui primo philosophati sunt, et qui nunc philosophantur, incipiunt philosophari propter admirationem alicujus causae: aliter tamen a principio, et modo: quia a principio admirabantur dubitabilia pauciora, quae magis erant in promptu, ut eorum causae cognoscerentur: sed postea ex cognitione manifestorum ad inquisitionem occultorum paulatim procedentes incoeperunt dubitare de majoribus et occultioribus, sicut de passionibus lunae, videlicet de eclypsi ejus, et mutatione figurae ejus, quae variari videtur, secundum quod diversimode se habet ad solem. Et similiter dubitaverunt de his quae sunt circa solem, ut de eclypsi ejus, et motu ipsius, et magnitudine ejus. Et de his quae sunt circa astra, sicut de quantitate ipsorum, et ordine, et aliis hujusmodi, et de totius

pretendían ser generado por azar, otros por un entendimiento, otros del amor.

55. Mas es claro que la duda y la admiración provienen de la ignorancia. En efecto, cuando vemos ciertos efectos manifiestos cuya causa se nos oculta, entonces nos admira su causa. Y por el hecho de que la admiración fue la causa que indujo a la filosofía, es claro que el filósofo es una especie de amigo-de-los-mitos, o sea, amante de las fábulas, lo cual es propio de los poetas. Por lo cual los primeros que al modo de cierta fábula trataron sobre los principios de las cosas, son llamados "poetas teologizantes", como lo fue Perseo, y algunos otros, que fueron los siete sabios. Ahora bien, la razón por la que el filósofo es comparado con el poeta es ésta: que uno y otro se ocuparon de cosas sorprendentes... Y como la admiración proviene de la ignorancia, es claro que les mueve a filosofar el huír de la ignorancia. Y así en seguida es claro que "han perseguido" la ciencia, o sea, que con empeño la han buscado, sólo por saber y no a causa de algún "uso" o utilidad.

56. Sin embargo, es de notarse que si primero se usó el nombre de sabiduría, ahora se ha pasado al nombre de filosofía. Pero se entienden por una misma cosa. En efecto,

---

universi generatione. Quod quidam dicebant esse generatum casu, quidam intellectu, quidam amore.

55. Constat autem, quod dubitatio et admiratio ex ignorantia provenit. Cum enim aliquos manifestos effectus videamus, quorum causa nos latet, eorum tunc causam admiramur. Et ex quo admiratio fuit causa inducens ad philosophiam, patet quod philosophus est aliqualiter philomythes, idest amator fabulae, quod proprium est poetarum. Unde primi, qui per modum quamdam fabularem de principiis rerum tractaverunt, dicti sunt poetae theologizantes, sicut fuit Perseus, et quidam alii, qui fuerunt septem sapientes. Causa autem, quare philosophus comparatur poetae, est ista, quia uterque circa miranda versatur... Et quia admiratio ex ignorantia provenit, patet quod ad hoc moti sunt ad philosophandum ut ignorantiam effugarent. Et sic deinde patet, quod scientiam, "persecuti sunt", idest studiose quaesierunt, solum ad cognoscendum, et non causa alicujus "usus" idest utilitatis.

56. Notandum est autem, quod cum prius nomine sapientiae uteretur, nunc ad nomen philosophiae se transfert. Nam pro eodem

como los antiguos aplicados al estudio de la sabiduría fueran denominados sofistas, o sea, sabios, habiéndosele preguntado a Pitágoras de qué hacía profesión, no quiso llamarse sabio, como sus antecesores, por parecerle presuntuoso, sino que se llamó filósofo, o sea, amante de la filosofía. Y de allí que el nombre de sabio se cambiara por el de filósofo, y el nombre de sabiduría por el de filosofía. Por lo demás, este nombre cuadra con nuestro propósito. Porque parece que es amante de la sabiduría el que busca la sabiduría no por otra cosa sino por sí misma. En efecto, el que busca una cosa por otra, más ama aquello por lo que busca que lo que busca.

B. *La metafísica es una ciencia libre.*

58. Aristóteles prueba su segunda afirmación, o sea, que *esta ciencia es libre;* y razona así: Se llama propiamente libre el hombre que no es por causa de otro, sino que es por sí. En efecto, los esclavos son de sus señores, y para sus señores trabajan y para éstos adquieren lo que adquieren. En cambio los hombres libres son dueños de sí mismos, tanto que para sí mismos adquieren y obran. Ahora bien, sólo esta ciencia es en vista de sí misma; luego sólo ella es libre entre las ciencias.

---

accipiuntur. Cum enim antiqui studio sapientiae insistentes sophistae, idest sapientes vocarentur, Pythagoras interrogatus quid se esse profiteretur, noluit se sapientem nominare, sicut sui antecessores, quia hoc presumptuosum videbatur esse; sed vocavit se philosophum, idest amatorem sapientiae. Et exinde nomen sapientis immutatum est in nomen philosophi, et nomen sapientiae in nomen philosophiae. Quod etiam nomen ad propositum aliquid facit. Nam ille videtur sapientiae amator, qui sapientiam non propter aliud, sed propter seipsam quaerit. Qui enim aliquid propter alterum quaerit, magis hoc amat propter quod quaerit, quam quod quaerit.

B. 58. Hic probat secundum, scilicet *quod ipsa sit libera;* et utitur tali ratione. Ille homo proprie dicitur liber, qui non est alterius causa, sed est causa suiipsius. Servi enim dominorum sunt, et propter dominos operantur, et eis acquirunt quicquid acquirunt. Liberi autem homines sunt suiipsorum, utpote sibi acquirentes et operantes. Sola autem haec scientia est propter seipsam: ergo ipsa sola est libera inter scientias.

59. Y debe notarse que esto puede entenderse de dos maneras. O bien la expresión "esta sola" designa genéricamente toda ciencia especulativa. Y entonces es verdad que sólo este género de ciencias se busca por sí mismo. Y de aquí que se llaman artes liberales únicamente las que se ordenan al saber, pues las que se ordenan a obtener alguna utilidad por medio de la acción se llaman mecánicas o serviles.-De otro modo, designa especialmente la filosofía o sabiduría que es acerca de las causas más elevadas. Como entre éstas se halla también, como se ha dicho, la causa final, conviene que esta ciencia considere el fin último y universal de todo. Y así todas las demás ciencias se ordenan a ella como a su fin. Así es que esta sola es en el más alto grado por sí misma.

C. *La metafísica no es una ciencia humana.*

60. Aristóteles prueba su tesis de esta manera. La ciencia que es libre en grado máximo no puede ser como la posesión de una naturaleza que de múltiples maneras es "ministra" o esclava; ahora bien, la naturaleza humana "en mucho", esto es, en cuanto a muchas cosas, es "ministra"; luego dicha ciencia no es posesión humana...

---

59. Et notandum, quod hoc potest dupliciter intelligi. Uno modo quod hoc dicitur "haec sola" demonstret in genere omnem scientiam speculativam. Et tunc verum est quod solum hoc genus scientiarum propter seipsum quaeritur. Unde et illae solae artes liberales dicuntur, quae ad sciendum ordinantur: illae vero quae ordinantur ad aliquam utilitatem per actionem habendam, dicuntur mechanicae sive serviles.-Alio modo, ut demonstret specialiter istam philosophiam, sive sapientiam quae est circa altissimas causas. Quia inter causas altissimas etiam est finalis causa, ut supra dictum est. Unde oportet, quod haec scientia consideret ultimam et universalem finem omnium. Et sic omnes aliae scientiae in eam ordinantur sicut in finem; unde sola ista maxime propter se est.

C. 60. ...Ostendit autem propositum suum tali ratione. Scientia, quae est maxime libera, non potest esse ut possessio naturae illius quae multipliciter est ministra vel ancilla: humana autem natura "in multis", idest quantum ad multa est ministra: ergo praedicta scientia non est humana possessio...

61. En seguida *refuta el error* de cierto poeta Simónides, que decía que sólo a Dios compete el honor de desear esa ciencia que se busca por sí misma y no por otra cosa. Y que no es digno que el hombre no busque la ciencia que cuadra con su condición, a saber, la ciencia que se ordena a las cosas necesarias de la vida, de las cuales no puede prescindir.

62. Pues bien, este error de Simónides provenía del error de algunos poetas que decían que la divinidad es celosa, y que por celo Dios no quiere que todos participen de lo que a su dignidad pertenece. Y si Dios tiene celo de los hombres por otras cosas, con mayor razón lo tiene en esto, o sea, en cuanto a la ciencia que se busca por sí misma, que es dignísima entre todas...

63. Pero esta opinión es radicalmente falsísima, porque no es conveniente que la divinidad tenga celo de algo. Lo cual es claro porque la envidia es la tristeza del bien ajeno. Lo cual evidentemente no puede suceder si no es que el bien ajeno se considere por el envidioso como una disminución del bien propio. Ahora bien, Dios no puede entristecerse, por no estar sujeto a ningún mal. Ni por el bien

---

61. Hic *excludit errorem* cujusdam Simonidis poetae, qui dicebat, quod soli Deo competit hunc honorem habere, quod velit illam scientiam, quae est propter seipsam quaerenda, et non propter aliud. Sed non est dignum viro, quod non quaerat illam scientiam quae est secundum suam conditionem, quae scilicet ordinatur ad necessaria vitae, quibus homo indiget.

62. Iste autem error Simonidis proveniebat ex aliquorum poetarum errore, qui dicebant, quod res divina invidet, et ex invidia ea quae ad honorem suum pertinent, non vult deus ab omnibus acceptari. Et si in aliis deus hominibus invidet, multo magis est justum in hoc, scilicet in scientia propter se quaesita, quae est honorabilissima inter omnia...

63. Sed radix hujus opinionis est falsissima; quia non est conveniens, quod aliqua res divina invideat. Quod ex hoc patet, quia invidia est tristitia de prosperitate alicujus. Quod quidem accidere non potest, nisi quia bonum alterius aestimatur ab invido ut proprii boni diminutio. Deo autem non convenit esse tristem, cum non sit alicui malo subjectus. Nec etiam per bonum alterius ejus bonum

ajeno puede disminuir su bien propio, porque de su bondad, como de una fuente indeficiente, fluyen todos los bienes. Por lo cual también Platón dijo que le es extraña a Dios toda envidia. Pero no sólo en esto sino en otras muchas cosas mienten los poetas, como lo dice el proverbio vulgar.

D. *La metafísica es la más noble de todas las ciencias.*

64. ...La ciencia más digna de honores es la más divina, así como Dios es más digno de honores que todas las cosas. Es así que esta ciencia es divina en grado máximo; luego es la más digna de honor.-La menor se prueba de esta manera. De dos maneras se puede decir que una ciencia es divina; y sola esta ciencia se dice que es divina por los dos motivos. O bien se llama ciencia divina la que Dios posee. O bien porque trata de las cosas divinas.-Ahora bien, que sólo ésta posea una y otra prerrogativa es manifiesto; porque como esta ciencia trata de las primeras causas y principios, debe tener a Dios por objeto, porque así Dios es considerado por todos como una causa y como un principio de las cosas. Igualmente, tal ciencia, que trata de Dios y de las primeras causas, o sólo Dios la tiene, o si no la posee El solo, sin embargo la posee en el máximo grado. En verdad,

---

diminui potest; quia ex ejus bonitate, sicut ex indeficienti fonte, omnia bona effluunt. Unde etiam Plato dixit, quod a Deo est omnis relegata invidia. Sed poetae non solum in hoc, sed in multis aliis mentiuntur, sicut dicitur in proverbio vulgari.

D. 64. ...Illa scientia est maxime honorabilis, quae est maxime divina, sicut etiam Deus honorabilior est rebus omnibus: sed ista scientia est maxime divina: ergo est honorabilissima.-Minor sic probatur. Aliqua scientia dicitur esse divina dupliciter; et haec sola scientia utroque modo divina dicitur. Uno modo scientia divina dicitur quam Deus habet. Alio modo, quia est de rebus divinis.-Quod autem haec sola habeat utrumque, est manifestum; quia, cum haec scientia sit de primis causis et principiis, oportet quod sit de Deo; quia Deus hoc modo intelligitur ab omnibus, ut de numero causarum existens, et ut quoddam principium rerum. Item talem scientiam, quae est de Deo et de primis causis, aut solus Deus habet, aut si non solus, ipse tamen maxime habet. Solus quidem

sólo El la posee según una perfecta comprehensión. La posee en grado máximo: también participan de ella los hombres según su medida, aun cuando no la tengan como verdadera posesión, sino como algo prestado por El.

65. De todo esto se concluye en fin que todas las demás ciencias son más necesarias que ésta para alguna utilidad de la vida; en efecto, se buscan menos por sí mismas. Pero ninguna de ellas puede tener mayor dignidad que ésta.

II. El "sujeto" de la metafísica

(*Metafísica,* IV, l. 1, núms. 529-547)

Al principio del Libro Γ *Aristóteles trata de definir el objeto —en lógica de la ciencia, el "sujeto"— de la metafísica: el ser en cuanto ser y sus propiedades esenciales. Es clara la importancia del texto y de su comentario. Esa importancia aumenta aún por el hecho de que la determinación del objeto de la metafísica entraña la de la estructura analógica del ser: en efecto, el ser no puede envolver en su universalidad las modalidades diversas de las cosas sino porque es una noción analógica. Se notará que únicamente la analogía de atribución se emplea aquí, con la substancia como primer término. Considerando todas las cosas con relación a Dios, Santo Tomás excede en este punto a Aristóteles. Pero queda también en pie que su comentario al libro* Γ *sigue siendo una de las bases de su doctrina de la analogía del ser* (Cf. *supra,* cap. I, El Ser, p. 29).

---

habet secundum perfectam comprehensionem. Maxime vero habet, inquantum suo modo etiam ab hominibus habetur, licet ab eis non ut possessio habeatur, sed sicut aliquid ab eo mutuatum.

65. Ex his autem ulterius concludit, quod omnes aliae scientiae sunt necessariae magis quam ista ad aliquam vitae utilitatem: minus enim sunt propter se quaesitae. Sed nulla aliarum dignior ista potest esse.

A. *El "sujeto" de la metafísica es el ser en cuanto ser.*

a) **529.** ...por lo cual dice primeramente que hay una ciencia que considera el ser en cuanto ser, en cuanto "sujeto", y considera "lo que hay en él por sí", o sea, sus accidentes propios.

530. Dice que "en cuanto ser" porque las otras ciencias, que tratan de seres particulares, tratan a la verdad del ser, por ser entes todos los sujetos de las ciencias, mas no consideran el ser en cuanto ser, sino en cuanto es tal ser, por ejemplo, el número, la línea, el fuego, o algo semejante.

531. Dice igualmente "lo que hay en él por sí" y no simplemente lo que hay en él, para dar a entender que no le pertenece a la ciencia considerar lo que se halla por accidente en su "sujeto", sino solamente lo que se halla en él esencialmente. En efecto, el geómetra no estudia en el triángulo si es de cobre o de madera, sino que lo estudia sólo de manera absoluta, en cuanto tiene tres ángulos iguales, etc. Así pues, esta ciencia, cuyo "sujeto" es el ser, no tiene por qué ocuparse de cuanto se halle accidentalmente en el ser...

II

A. a) **529.** ...ideo dicit primo, quod est quaedam scientia, quae speculatur ens secundum quod ens, sicut subjectum, et speculatur "ea quae insunt enti per se", idest entis per se accidentia.

530. Dicit autem "secundum quod est ens", quia scientiae aliae, quae sunt de entibus particularibus, considerant quidem de ente, cum omnia subjecta scientiarum sint entia, non tamen considerant ens secundum quod ens, sed secundum quod est hujusmodi ens, scilicet vel numerus, vel linea, vel ignis, aut aliquid hujusmodi.

531. Dicit etiam "et quae huic insunt per se" et non simpliciter quae huic insunt, ad significandum quod ad scientiam non pertinet considerare de his quae per accidens insunt subjecto suo, sed solum de his quae per se insunt. Geometra enim non considerat de triangulo utrum sit cupreus vel ligneus, sed solum considerat ipsum absolute secundum quod habet tres angulos aequales etc. Sic igitur hujusmodi scientia, cujus est ens subjectum, non oportet quod consideret de omnibus quae insunt enti per accidens... Necessitas

Ahora bien, la necesidad de tal ciencia que estudia el ser y sus accidentes propios, resulta de que estas cosas no deben permanecer ignoradas, por depender de ellas el conocimiento de las otras, así como el conocimiento de las cosas particulares depende del conocimiento de las comunes.

b) **532.** ...Ahora muestra *que esta ciencia no es una de las ciencias particulares,* por la siguiente razón. Ninguna ciencia particular estudia el ente universal en cuanto tal, sino solamente una cierta parte del ser separada de las otras, acerca de la cual estudia la propiedad esencial, así como las ciencias matemáticas estudian cierto ser, a saber, el ser cuantificado. Mas la ciencia común estudia el ser universal en cuanto ser; así es que no se confunde con ninguna de las ciencias particulares.

B. *La metafísica considera igualmente la substancia y los accidentes.*

534. ...Todo aquello a lo que se atribuye comúnmente un mismo predicado, aun cuando no sea de manera unívoca sino analógica, cae bajo la consideración de una sola ciencia. Ahora bien, el ser es atribuido de este modo a todos los seres. Luego todos los seres caen bajo la considera-

---

autem hujus scientiae quae speculatur ens et per se accidentia entis, ex hoc apparet, quia hujusmodi non debent ignota remanere, cum ex eis aliorum dependeat cognitio; sicut ex cognitione communium dependet cognitio rerum propriarum.

b) **532.** ...Hic ostendit, *quod ista scientia non sit aliqua particularium scientiarum,* tali ratione. Nulla scientia particularis considerat ens universale inquantum hujusmodi, sed solum aliquam partem entis divisam ab aliis; circa quam speculatur per se accidens, sicut scientiae mathematicae aliquod ens speculantur, scilicet ens quantum. Scientia autem communis considerat universale ens secundum quod ens: ergo non est eadem alicui scientiarum particularium.

B. 534. ...Quaecumque communiter unius recipiunt praedicationem, licet non univoce, sed analogice de his praedicetur, pertinent ad unius scientiae considerationem: sed ens hoc modo praedicatur de omnibus entibus; ergo omnia entia pertinent ad considerationem

ción de una sola ciencia que estudia el ser en cuanto ser, a saber, tanto substancias como accidentes.

Prueba de la menor por la analogía del ser.

535. ...Así pues, Aristóteles declara en primer lugar que el ser o "lo que es" se dice de múltiples maneras. Ahora bien, debe saberse que una cosa puede ser atribuida a diversos sujetos de muchas maneras: a veces, ciertamente, según una significación totalmente idéntica, y entonces se dice que les es atribuida unívocamente, como "animal" a caballo y a buey.-A veces según significaciones absolutamente diferentes, y entonces se dice que les es atribuida equívocamente, como "can" a la constelación y al animal.-A veces según significaciones parcialmente diversas y parcialmente idénticas: diversas en cuanto implican maneras de ser diferentes; idénticas en cuanto esas diversas maneras de ser se refieren a una sola y misma cosa; y entonces se habla de atribución analógica o proporcional, en cuanto cada término, según su propia manera de ser, se refiere a esa cosa una.

536. Igualmente debe saberse que esa cosa una a la cual se refieren las diversas maneras de ser en las atribuciones analógicas, es una numéricamente, y no solamente según

---

unius scientiae quae considerat ens inquantum est ens, scilicet tam substantias quam accidentia.

535. ...Dicit ergo primo, quod ens sive quod est, dicitur multipliciter. Sed sciendum quod aliquid praedicatur de diversis multipliciter: quandoque quidem secundum rationem omnino eamdem, et tunc dicitur de eis univoce praedicari, sicut animal de equo et bove.-Quandoque vero secundum rationes omnino diversas; et tunc dicitur de eis aequivoce praedicari, sicut canis de sidere et animali.-Quandoque vero secundum rationes quae partim sunt diversae et partim non diversae: diversae quidem secundum quod diversas habitudines important, unae autem secundum quod ad unum aliquid et idem istae diversae habitudines referuntur; et illud dicitur "analogice praedicari", idest proportionaliter, prout unumquodque secundum suam habitudinem ad illud unum refertur.

536. Item sciendum quod illud unum ad quod diversae habitudines referuntur in analogicis, est unum numero, et non solum unum

la razón, como es uno lo que es designado por un nombre unívoco. Y esto resulta con evidencia de los ejemplos que siguen.

537. En efecto, Aristóteles pone un primer ejemplo: el caso en que una multitud es referida a algo uno como a su fin, como resulta claro con el término "curativo" o "sano". En efecto, "sano" no se atribuye unívocamente a régimen de vida, medicina, orina y animal. Porque atribuida al régimen de vida, la "razón de sano" significa que conserva la salud. Mas si se aplica a la medicina, que produce la salud. Mas si se dice de la orina, es señal de salud. Y si se aplica al animal, expresa lo que es, porque el animal puede recibir la salud o ser su sujeto. Así pues, todo lo curativo o sano se dice con relación a una misma y única salud. En efecto, es la misma la salud que el animal recibe y significa la orina y produce la medicina y conserva el régimen de vida.

538. Aristóteles propone un segundo ejemplo: el caso de que una multitud es referida a un mismo término como a su principio eficiente...

---

ratione, sicut est unum illud quod per nomen univocum designatur... Et hoc patet in exemplis infra positis.

537. Ponit enim primo unum exemplum, quando multa comparantur ad unum sicut ad finem, sicut patet de hoc nomine sanativum vel salubre. Sanativum enim non dicitur univoce de diaeta, medicina, urina et animali. Nam ratio sani secundum quod dicitur de diaeta, consistit in conservando sanitatem. Secundum vero quod dicitur de medicina, in faciendo sanitatem. Prout vero dicitur de urina, est signum sanitatis. Secundum vero quod dicitur de animali, ratio ejus est, quoniam est receptivum vel susceptivum sanitatis. Sic igitur omne sanativum vel sanum dicitur ad sanitatem unam et eamdem. Eadem enim est sanitas quam animal suscipit, urina significat, medicina facit, et diaeta conservat.

538. Secundo ponit exemplum quando multa comparantur ad unum sicut ad principium efficiens...

539. Y lo mismo debe decirse del ser, que a su vez se dice de múltiples maneras. Sin embargo, todo ser se dice con relación a un primer término, el cual no es, sin embargo, como en los ejemplos precedentes, fin ni principio eficiente, sino sujeto. En efecto, algunas cosas se dicen entes o ser, porque tienen el ser por sí, a saber, las substancias, que principalmente y por prioridad se llaman seres. Algunas otras porque son "pasiones" o propiedades de la substancia, como los accidentes que convienen absolutamente a cada substancia. Mas algunas son llamadas seres porque encaminan hacia la substancia, como las generaciones y los movimientos. Hay otras que se llaman seres porque son corrupciones de la substancia. En efecto, la corrupción es el paso al no-ser, así como la generación es el paso a la substancia. Y por terminar la corrupción en privación, como la generación en la forma, con razón se llaman seres aun las privaciones de las formas substanciales. Igualmente las cualidades o ciertos accidentes se llaman seres porque son principios activos o generadores de la substancia o de lo que, según una de las modalidades de que se ha hablado, o según cualquiera otra, se relacionan con la substancia. Igualmente las negaciones de lo que tiene relación con la substancia, y aun de la misma substancia, se llaman seres. Por

---

539. Et sicut est de praedictis ita etiam et ens multipliciter dicitur. Sed tamen omne ens dicitur per respectum ad unum primum. Sed hoc primum non est finis vel efficiens sicut in praemissis exemplis, sed subjectum. Alia enim dicuntur entia vel esse, quia per se habent esse sicut substantiae, quae principaliter et prius entia dicuntur. Alia vero quia sunt passiones sive proprietates substantiae, sicut per se accidentia uniuscujusque substantiae. Quaedam autem dicuntur entia, quia sunt via ad substantiam, sicut generationes et motus. Alia autem entia dicuntur, quia sunt corruptiones substantiae. Corruptio enim est via ad non esse, sicut generatio via ad substantiam. Et quia corruptio terminatur ad privationem, sicut generatio ad formam, convenienter ipsae etiam privationes formarum substantialium esse dicuntur. Et iterum qualitates vel accidentia quaedam dicuntur entia, quia sunt activa vel generativa substantiae, vel eorum quae secundum aliquam habitudinem praedictarum ab substantiam dicuntur, vel secundum quamcumque aliam. Item negationes eorum quae ad substantiam habitudinem habent, vel etiam ipsius substantiae esse dicuntur. Unde dicimus quod non ens est

lo cual decimos que el no ser es no ser. Lo cual no podría decirse si el ser no conviniere de alguna manera a la negación.

540. Sin embargo, debe saberse que los predichos modos de ser pueden reducirse a cuatro. Uno de ellos, que es el menos consistente, no existe más que en la razón, a saber la negación y la privación, que decimos existen en la razón, porque la razón trata de ellas como si se tratara de seres, con tal que afirme o niegue algo de ellas. En qué difieren negación y privación se dirá más adelante.

541. Hay otro, más cercano por su debilidad al precedente, y según él se llaman seres la generación, la corrupción y el movimiento. En efecto, tienen cierta mezcla de privación y negación. Y el movimiento es un acto imperfecto, como se dice en la *Física* (III, c. I, 201 b 30).

542. El tercer modo de ser es el que no tiene ninguna mezcla de no ser; tiene, sin embargo, cierta inconsistencia, porque no es absolutamente sino en otro: tales son las cualidades, las cantidades y las propiedades de la substancia.

543. El cuarto género es el más perfecto de todos. Este tiene el ser en la naturaleza sin mezcla de privación, y su

---

non ens. Quod non diceretur nisi negationi aliquo modo esse competeret.

540. Sciendum tamen quod praedicti modi essendi ad quatuor possunt reduci. Nam unum eorum quod est debilissimum, est tantum in ratione, scilicet negatio et privatio, quam dicimus in ratione esse, quia ratio de eis negociatur quasi de quibusdam entibus, dum de eis affirmat vel negat aliquid. Secundum quid autem differant negatio et privatio infra dicetur.

541. Aliud autem huic proximum in debilitate est, secundum quod generatio et corruptio et motus entia dicuntur. Habent enim aliquid admixtum de privatione et negatione. Nam motus est actus imperfectus, ut dicitur tertio Physicorum.

542. Tertium autem dicitur quod nihil habet de non ente admixtum, habet tamen esse debile, quia non per se, sed in alio, sicut sunt qualitates, quantitates et substantiae proprietates.

543. Quartum autem genus est quod est perfectissimum, quod scilicet habet esse in natura absque admixtione privationis, et habet

ser es firme y sólido, como que existe por sí mismo; y así son las substancias. Y a éste como al modo primero y principal todos los otros se refieren. En efecto, las cualidades y las cantidades se llaman seres en cuanto son inherentes a la substancia; los movimientos y las generaciones, en cuanto tienden a la substancia o hacia alguna de las cosas de que acabamos de hablar; en fin, las privaciones y las negaciones en cuanto descartan los tres modos precedentes.

C. *La metafísica trata principalmente de la substancia.*

546. Aquí establece que *la metafísica se ocupa principalmente de la substancia,* aunque considere todos los seres. He aquí la prueba. Toda ciencia que trata de muchas cosas que se dicen con relación a una primera tiene por objeto propio y principal esa primera, de la que las demás cosas dependen en cuanto al ser, y en razón de la cual son denominadas; y esto es verdadero en todos los casos. Ahora bien, la substancia es, entre todos los seres, eso primero. Luego el filósofo, que considera todos los seres, primera y principalmente debe tener por objeto los principios y las causas de la substancias, por lo cual su estudio es primera y principalmente sobre la substancia.

---

esse firmum et solidum, quasi per se existens, sicut sunt substantiae. Et ad hoc sicut ad primum et principale omnia alia referuntur. Nam qualitates et quantitates dicuntur esse, inquantum insunt substantiae; motus et generationes, inquantum tendunt ad substantiam vel ad aliquid praedictorum; privationes autem et negationes, inquantum removent aliquid trium praedictorum.

C. 546. Hic ponit quod *haec scientia principaliter considerat de substantiis,* etsi de omnibus entibus consideret, tali ratione. Omnis scientia quae est de pluribus quae dicuntur ad unum primum, est proprie et principaliter illius primi, ex quo alia dependent secundum esse, et propter quod dicuntur secundum nomen; et hoc ubique est verum. Sed substantia est hoc primum inter omnia entia. Ergo philosophus qui considerat omnia entia, primo et principaliter debet habere in sua consideratione principia et causas substantiarum; ergo per consequens ejus consideratio primo et principaliter de substantiis est.

III. El estudio de lo uno pertenece a la metafísica

(*Metafísica,* IV, l. 2, núms. 550-561)

Esta lección completa la precedente; la metafísica debe estudiar lo uno así como debe estudiar el ser. La razón profunda de ello es que entre estas dos nociones no hay distinción real sino solamente de razón. Objetivamente uno y ser son una misma cosa concreta. Los textos que vamos a citar interesan a la teoría general de los trascendentales, y a propósito del caso particular de lo uno determinan las relaciones de ellos con el ser. Igualmente subrayan con claridad la distinción entre el uno trascendental y la unidad aritmética que es principio del número. (Cf. *supra,* cap. III, Los trascendentales, p. 78).

A. *Lo uno y el ser son realmente idénticos y difieren según la razón.*

550. Que lo uno y el ser sean realmente idénticos Aristóteles lo prueba con dos razones. He aquí la primera.

Todo par de términos que agregados a un mismo término no aportan ninguna diferencia son absolutamente idénticos. Ahora bien, "uno" y "ser" agregados a hombre o a cualquier otra cosa no aportan ninguna diferencia; luego son absolutamente lo mismo. La menor es evidente: lo mismo es decir hombre que un hombre. Y semejantemente lo mismo es decir "ser hombre" y que es hombre; y no se significa ninguna otra cosa cuando repetimos diciendo: hay un "ser hombre" y "hombre" y "un hombre". Y lo prueba así:

III

A. 550. Quod autem sint idem re, probat duabus rationibus, quarum primam ponit ibi, "idem enim".

Quaecumque duo addita uni nullam diversitatem afferunt sunt penitus idem; sed unum et ens addita homini vel cuicumque alii nullam diversitatem afferunt: ergo sunt penitus idem. Minor patet: idem enim est dictum homo, et unus homo. Et similiter est idem dictum, ens homo, vel quod est homo: et non demonstratur aliquid alterum cum secundum dictionem replicamus dicendo, est ens homo, et homo et unus homo. Quod quidem probat sic.

551. En efecto, lo mismo es que sea engendrado y corrompido el hombre y lo que es el hombre. En efecto, la generación es el encaminamiento al ser, y la corrupción es el cambio del ser al no ser. Luego jamás es engendrado el hombre sin que sea engendrado "el ser hombre"; ni jamás se corrompe el hombre sin que se corrompa "el ser hombre". Ahora bien, lo que simultáneamente es engendrado y corrompido son una misma cosa.

552. Y como se acaba de decir que el ser y el hombre no están separados en la generación y en la corrupción, igualmente es claro en cuanto a lo uno. Porque cuando es engendrado el hombre, se engendra un hombre; y cuando se corrompe, igualmente "un hombre" se corrompe. Por lo que es claro que la aposición en todos estos casos llega a lo mismo; y por lo tanto, que se agregue uno o ser, no se ve que se agregue alguna naturaleza al hombre. Y de esto se desprende claramente que lo uno no es ninguna otra cosa que el ser, porque todas las cosas que son idénticas a una sola y misma cosa son idénticas entre sí.

553. De lo que precede resulta que [los términos en cuestión] no sólo son realmente idénticos sino que, sin embargo, difieren según la razón. En efecto, si no difirieran se-

---

551. Idem enim est generari et corrumpi hominem, et id quod est homo. Quod ex hoc patet, quia generatio est via ad esse, et corruptio mutatio ab esse ad non esse. Unde nunquam generatur homo, quin generetur ens homo: nec unquam corrumpitur homo, quin corrumpatur ens homo. Quae autem simul generantur et corrumpuntur sunt unum.

552. Et sicut dictum est quod ens et homo non separantur in generatione et corruptione, similiter apparet de uno. Nam cum generatur homo, generatur unus homo: et cum corrumpitur, similiter corrumpitur. Unde manifestum est quod appositio in istis ostendit idem; et per hoc quod additur vel unum vel ens, non intelligitur addi aliqua natura supra hominem. Ex quo manifeste apparet, quod unum non est aliud praeter ens: quia quaecumque uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem.

553. Patet autem ex praedicta ratione, non solum quod sunt unum re, sed quod differunt ratione. Nam si non differrent ratione,

gún la razón, serían totalmente sinónimos; y así sería una necedad decir "ser hombre" y "un hombre"...

B. *Lo uno trascendental y lo uno principio del número.*

559. Parece que no es verdad decir que lo uno que se convierte con el ser sea lo mismo que lo uno que es el principio del número. En efecto, nada de lo que se halla en un género determinado parece seguir a todo ser. En consecuencia, lo uno, que es determinado a un género especial de ser, a saber al de la cantidad discreta, no parece que pueda ser convertido con el ser universal. En efecto, si lo uno es un accidente propio y esencial del ser, debe decirse que él resulta de los principios del ser en cuanto ser, así como todo accidente propio de los principios de su sujeto. Ahora bien, no se ve que de los principios comunes del ser en cuanto ser pueda ser causado de manera suficiente algún ser particular. Por lo tanto es imposible que un ser de un género y de una especie determinados sea un accidente de todo el ser.

560. Así pues, lo uno, que es el principio del número, es distinto del que se convierte con el ser. En efecto, lo uno que se convierte con el ser designa al ser mismo, añadiéndole

---

essent penitus synonyma; et sic nugatio esset cum dicitur, ens homo et unus homo...

B. 559. De uno autem non videtur esse verum, quod sit idem quod convertitur cum ente, et quod est principium numeri. Nihil enim quod est in determinato genere videtur consequi omnia entia. Unde unum quod determinatur ad speciale genus entis, scilicet ad genus quantitatis discretae, non videtur posse cum ente universali converti. Si enim unum est proprium et per se accidens entis, oporter quod ex principiis causetur entis in quantum ens, sicut quodlibet accidens proprium ex principiis sui subjecti. Ex principiis autem communibus entis inquantum est ens, non intelligitur causari aliquod particulariter ens sufficienter. Unde non potest esse quod ens aliquod determinati generis et speciei sit accidens omnis entis.

560. Unum igitur quod est principium numeri, aliud est ab eo quod cum ente convertitur. Unum enim quod cum ente convertitur, ipsum ens designat, superaddens indivisionis rationem, quae cum

la razón de indivisión, la cual, siendo negación o privación, no agrega ninguna naturaleza al ser. Y así no difiere de ninguna manera del ser según la realidad sino según la razón. En efecto, la negación y la privación no son seres reales, como se ha dicho, sino de razón. En cuanto a lo uno que es principio del número, agrega a la substancia la razón de medida, la cual es la propiedad esencial de la cantidad y se halla ante todo en la unidad. Y este uno se dice además por privación o negación de la división, que es relativa a la cantidad continua. En efecto, el número resulta de la división del continuo. Así pues, el número pertenece a la ciencia matemática, cuyo sujeto no puede existir fuera de la materia, aunque sea considerado sin la materia sensible. Ahora bien, esto sería imposible si lo uno que es el principio del número estuviere realmente separado de la materia y existiese en las cosas inmateriales, como si se convirtiera con el ser.

IV. Del primer principio de la demostración

(*Metafísica,* IV, I. 6, núms. 597-608)

El estudio crítico de los primeros principios, esto es, de las verdades que gobiernan todas las demostraciones, se ha hecho clásica en filosofía. Parece que es a Aristóteles a quien corresponde el mérito de haber inaugurado este capítulo de criteriología metafísica y haber llevado la discusión sobre

---

sit negatio vel privatio, non ponit aliquam naturam enti additam. Et sic in nullo differt ab ente secundum rem, sed solum ratione. Nam negatio vel privatio non est ens naturae, sed rationis, sicut dictum est. Unum vero quod est principium numeri addit supra substantiam, rationem mensurae, quae est propria passio quantitatis, et primo invenitur in unitate. Et dicitur per privationem vel negationem divisionis, quae est secundum quantitatem continuam. Nam numerus ex divisione continui causatur. Et ideo numerus ad scientiam mathematicam pertinet, cujus subjectum extra materiam esse non potest, quamvis sine materia sensibili consideretur. Hoc autem non esset, si unum quod est principium numeri, secundum esse a materia separaretur in rebus immaterialibus existens, quasi cum ente conversum.

el principio que prácticamente será considerado en seguida como la ley misma de la inteligencia, el de no contradicción. Nos proponemos dar los pasajes más significativos de la lección 6 del libro IV del comentario de Santo Tomás que es la introducción natural a esta cuestión. (*Cf. supra,* Los primeros principios, p. 70).

A. *Condiciones que debe llenar el principio más cierto.*

597. ...Aristóteles enuncia primeramente tres condiciones del firmísimo principio: La primera es que acerca de esto nadie puede mentir ni errar. Lo cual es claro porque como los hombres no se equivocan sino a propósito de lo que ignoran, aquello acerca de lo cual nadie puede equivocarse debe ser lo más manifiesto.

598. La segunda condición es que sea "no condicional", o sea, que no se tenga por verdadera en virtud de una suposición, como las cosas que se admiten a consecuencia de una convención.

599. La tercera condición es que no se adquiera por demostración o de algún otro modo semejante, sino que sobrevenga como naturalmente en el que lo posee, de modo que sea conocido de manera cuasi natural y no por modo de adquisición. En efecto, en virtud de la luz natural del intelecto agente es como los primeros principios se hacen ma-

---

IV

A. 597. ...Ponit ergo primo tres conditiones firmissimi principii: Prima est, quod circa hoc non possit aliquis mentiri, sive errare. Et hoc patet, quia cum homines non decipiuntur nisi circa ea quae ignorant: ideo circa quod non potest aliquis decipi, oportet esse notissimum.

598. Secunda conditio est ut sit "non conditionale", idest non propter suppositionem habitum, sicut illa, quae ex quodam condicto ponuntur...

599. Tertia conditio est, ut non acquiratur per demonstrationem, vel alio simili modo; sed adveniat quasi per naturam habenti ipsum, quasi ut naturaliter cognoscatur, et non per acquisitionem. Ex ipso enim lumine naturali intellectus agentis prima principia fiunt cogni-

nifiestos, y no se adquieren por razonamientos, sino por el solo hecho de que sus términos son conocidos. Lo cual ciertamente se produce así: a partir de los objetos sensibles se forma la memoria, y a partir de la memoria la experiencia, y de la experiencia procede el conocimiento de los términos; y siendo conocidos éstos, se conocen también las proposiciones comunes, que son los principios de las artes y de las ciencias. Es pues claro que el principio más cierto o el más firme debe ser tal que acerca de él no se pueda errar, que no sea una suposición y que sobrevenga naturalmente.

B. *¿A qué principio convienen estas condiciones?*

600. ...Y muestra enseguida que a este principio como perfectamente estable convienen esas condiciones: que es imposible que lo mismo sea y no sea simultáneamente en lo mismo; a lo cual hay que agregar: "y bajo el mismo concepto".

601. Que las condiciones enunciadas más arriba convengan con este principio lo demuestra así: en efecto, es imposible que alguien admita o piense que lo mismo sea y no sea al mismo tiempo, aun cuando algunos hayan pensado que Heráclito lo había sostenido. En verdad, Heráclito lo

---

ta nec acquiruntur per ratiocinationes, sed solum per hoc quod eorum termini innotescunt. Quod quidem fit per hoc, quod a sensibilibus accipitur memoria et a memoria experimentum et ab experimento illorum terminorum cognitio, quibus cognitis cognoscuntur hujusmodi propositiones communes, quae sunt artium et scientiarum principia. Manifestum est ergo quod certissimum principium sive firmissimum, tale debet esse, ut circa id non possit errari, et quod non sit suppositum et quod adveniat naturaliter.

B. 600. ...et dicit, quod huic principio convenit tamquam firmissimo, quod est impossibile eidem simul inesse et non inesse idem; sed addendum est, et secundum idem...

601. Quod autem praedicta huic principio conveniant, sic ostendit Impossibile enim est quemcumque "suscipere", sive opinari, quod idem sit simul et non sit: quamvis quidam arbitrentur Heraclitum hoc opinatum fuisse.-Verum est autem, quod Heraclitus

dijo ciertamente, pero no pudo pensarlo. En efecto, de ninguna manera es necesario que lo que uno diga lo admita en su mente o lo crea verdadero.

602. En efecto, si alguien dijera que sucede que alguien ha pensado que lo mismo es y no es al mismo tiempo, se sigue el inconveniente de que los contrarios se hallarían realizados simultáneamente en el mismo sujeto. Y estas cosas "se nos determinan", esto es, se nos manifiestan por una doctrina aceptada y definida en lógica. En efecto, se ha probado al final del *Perihermeneias* que son contrarias, no las opiniones que recaen sobre contrarios, sino las que implican contradicción en los términos. Pues no hay opiniones contrarias en el sentido primero y absoluto si uno opina que Sócrates es blanco, y otro opina que Sócrates es negro, sino en el caso de que uno opine que Sócrates es blanco y otro opine que Sócrates no es blanco.

603. Así pues, si alguien opina que dos contradictorias son simultáneamente verdaderas, declarando que lo mismo es y no es al mismo tiempo, tendrá al mismo tiempo opiniones contrarias, y así los contrarios se realizan simultáneamente en el mismo sujeto, lo que es imposible. No ocurre, pues, que alguien mienta en su interior acerca de estas co-

---

hoc dixit, non tamen hoc potuit opinari. Non enim necessarium est, quod quicquid aliquis dicit, haec mente suscipiat vel opinetur.

602. Si autem aliquis diceret quod contingeret aliquem opinari idem simul esse et non esse, sequitur hoc inconveniens, quod contingit contraria eidem simul inesse.-Et haec "determinentur nobis", idest ostendantur quadam propositione consueta et in logicis determinata. Ostensum est enim in fine Perihermeneias, quod opiniones sunt contrariae, non quae sunt contrariorum, sed quae sunt contradictionis per se loquendo. Hae enim non sunt contrariae opiniones primo et per se, ut si unus opinetur, quod Socrates est albus, et alius opinetur quod Socrates est niger. Sed, quod unus opinetur quod Socrates est albus, et alius opinetur quod Socrates non est albus.

603. Si igitur quis opinetur simul duo contradictoria esse vera, opinando simul idem esse et non esse, habebit simul contrarias opiniones: et ita contraria simul inerunt eidem quod est impossibile. Non igitur contingit aliquem circa haec interius mentiri et quod

sas y que piense que lo mismo es y no es al mismo tiempo. Por eso todas las demostraciones reducen sus proposiciones a ésta, como a la última afirmación común a todos: en efecto, ella es por naturaleza el principio y "el axioma de todos los axiomas".

604. Y así se hacen evidentes las otras dos condiciones; puesto que los que hacen demostraciones todo lo reducen a este principio, como para tener la última resolución, es claro que no se le tiene como de manera hipotética. Por otra parte, en virtud de ser principio por naturaleza, es claro que sobreviene como por naturaleza en el que lo posee y no se le posee por modo de adquisición.

605. Para el esclarecimiento de todo esto es de saberse que como hay una doble operación de la inteligencia: una, por la que aprehende la esencia de la cosa y que se llama "inteligencia de los indivisibles"; y la otra, por la que compone y divide: en una y otra hay un primero. En la primera operación, hay una primera cosa que es concebida por la inteligencia, a saber, lo que se llama ser; y nada puede ser concebido en la mente por esta operación si no se aprehende el ser. Y como este principio: "es imposible

---

opinetur simul idem esse et non esse. Et propter hoc omnes demonstrationes reducunt suas propositiones in hanc propositionem, sicut in ultimam opinionem omnibus communem: ipsa enim est naturaliter principium et dignitas omnium dignitatum.

604. Et sic patent aliae duae conditiones; quia inquantum in hanc reducunt demonstrantes omnia, sicut in ultimum resolvendo, patet quod non habetur ex suppositione. Inquantum vero est naturaliter principium, sic patet quod advenit habenti et non habetur per acquisitionem.

605. Ad hujus autem evidentiam sciendum est, quod, cum duplex sit operatio intellectus: una, qua cognoscit quod quid est, quae vocatur indivisibilium intelligentia: alia, qua componit et dividit: in utroque est aliquod primum: in prima quidem operatione est aliquod primum, quod cadit in conceptione intellectus, scilicet hoc quod dico ens; nec aliquid hac operatione potest mente concipi, nisi intelligatur ens. Et quia hoc principium, impossibile est esse

ser y no ser al mismo tiempo" depende de la aprehensión del ser, como este principio: "el todo es mayor que su parte", de la aprehensión del todo y de la parte, luego también el principio en cuestión es naturalmente primero en la segunda operación de la inteligencia, es decir, en la que compone y divide. Y nadie puede conocer según esta segunda operación si no ha percibido este principio. En efecto, así como el todo y las partes no pueden ser aprehendidos si no es aprehendido el ser, así tampoco este principio: "el todo es mayor que su parte", si no se ha entendido el predicho certísimo principio.

C. *Errores cometidos con relación a este principio.*

a) *Error de los que contradicen este principio* (núm. 606).

b) *Error de los que pretenden demostrarlo.*-**607.** ...Aristóteles explica desde luego que algunos consideran a propósito o quieren demostrar el principio en cuestión, y esto "por incultura", o sea, por falta de estudio, o por indisciplina de espíritu. En efecto, es incultura que un hombre no sepa qué demostración debe buscar y cuál no, pues no todo puede ser demostrado. En efecto, si todo pudiese demostrarse, como una misma cosa no puede ser demostrada por sí sola, sino por otra, se necesitaría que hubiese círculo en

---

et non esse simul, dependet ex intellectu entis, sicut hoc principium, omne totum est majus sua parte, ex intellectu totius et partis: ideo hoc etiam principium est naturaliter primum in secunda operatione intellectus, scilicet componentis et dividentis. Nec aliquis potest secundum hanc operationem intellectus aliquid intelligere, nisi hoc principio intellecto. Sicut enim totum et partes non intelliguntur nisi intellecto ente, ita nec hoc principium omne totum est majus sua parte, nisi intellecto praedicto principio firmissimo.

C. 607. ...Dicit ergo primo, quod quidam dignum ducunt, sive volunt demonstrare praedictum principium. Et hoc "propter apaedeusiam", idest ineruditionem sive indisciplinationem. Est enim ineruditio, quod homo nesciat quorum oportet quaerere demonstrationem, et quorum non: non enim possunt omnia demonstrari. Si enim omnia demonstrarentur, cum idem per seipsum non demonstretur, sed per aliud, oporteret esse circulum in demonstratio-

las demostraciones. Lo cual es imposible, porque entonces una misma cosa sería a la vez más y menos conocida, como se ha demostrado en los *Segundos analíticos* (I, c. 3, 72 b 25). O habría que proceder hasta el infinito. Pero si se procediere hasta el infinito no habría demostración, porque toda conclusión de una demostración se hace cierta por su reducción al primer principio de la demostración, lo cual no podría ser si la demostración procediere hacia arriba al infinito. Luego es claro que no todo es demostrable. Y si algunas cosas no son demostrables, no se puede decir que haya un principio más indemostrable que el predicho.

608. "Mas lo es".
Aquí prueba Aristóteles que *de alguna manera puede demostrarse el predicho principio.* Y ocurre que se le demuestra por modo de argumentación, "argumentative". En el texto griego se dice "elenchice", que se traduce mejor por: a modo de refutación. Porque "elenchus" es un silogismo para contradecir. Por lo cual se usa de él para rebatir una falsa afirmación. Y por eso, utilizando este modo se puede demostrar que es imposible que lo mismo sea y no sea. Pero solamente si aquel que por alguna duda niegue ese principio, "diga algo", esto es, lo signifique con algún

---

nibus. Quod esse non potest: quia sic idem esset notius et minus notum, ut patet in primo Posteriorum. Vel oporteret procedere in infinitum. Sed si in infinitum procederetur, non esset demonstratio: quia quaelibet demonstrationis conclusio redditur certa per reductionem ejus in primum demonstrationis principium: quod non esset si in infinitum demonstratio sursum procederet. Patet igitur, quod non sunt omnia demonstrabilia. Et si aliqua sunt non demonstrabilia, non possunt dicere quod aliquod principium sit magis indemonstrabile quam praedictum.

608. "Est autem".
Hic ostendit, quod *aliquo modo potest praedictum principium demonstrari;* dicens, quod contingit praedictum principium demonstrari argumentative. In graeco habetur elenchice, quod melius transfertur redarguitive. Nam elenchus est syllogismus ad contradicendum. Unde inducitur ad redarguendum aliquam falsam positionem. Et propter hoc isto modo ostendi potest, quod impossibile sit idem esse et non esse. Sed solum si ille qui ex aliqua dubitatione negat illud principium, "dicit aliquid", idest aliquid nomine signi-

término. Mas si nada dice, sería risible buscar alguna razón contra el que no usó razón alguna hablando. En efecto, el que en esta discusión no dice nada, es semejante a una planta. Pues aun los animales sin razón algo significan mediante ciertos signos.

V. De las principales modalidades del ser

(*Metafísica,* V, I. 9, núms. 885-897).

En numerosos pasajes de la Metafísica, Aristóteles repite la enumeración de las principales modalidades del ser. El cuadro que de ellas nos presenta aquí es particularmente completo y preciso. Desde luego, el ser se ve dividido en ser por sí (ens por se) y ser por accidente (ens per accidens), no debiéndose confundir este último con el accidente predicamental. El ser por sí se subdivide a su vez en categorías, ser que significa lo verdadero en la proposición (ens verum) y potencia y acto. Ya se sabe que solamente el ser predicamental y el ser en acto y en potencia son el ser real, y por este título pertenecen propiamente al objeto de la metafísica. El ser accidental, que no tiene causa propia, y el ser como verdadero, cuya existencia no es más que mental, permanecen, como tales, fuera de ese objeto.

A. *El ser por sí y el ser por accidente.*

885. ...Dice Aristóteles que hay seres que se llaman seres por sí y otros seres por accidente. Mas debe saberse que esta división del ser no es la misma que aquella por

---

ficat. Si vero nihil dicit, derisibile est quaerere aliquam rationem ad illum qui nulla utitur ratione loquendo. Talis enim in hac disputatione, qui nihil significat, similis erit plantae. Animalia enim bruta etiam significant aliquid per talia signa.

V

A. 885. ...Dicit ergo, quod ens dicitur quoddam secundum se, et quoddam secundum accidens. Sciendum tamen est quod illa divisio entis non est eadem cum illa divisione qua dividitur ens in

la que se distingue el ser en substancia y accidente. La prueba de ello es que enseguida el Filósofo divide el ser por sí en diez predicamentos, de los que nueve pertenecen al género del accidente. Así pues, considerándolo desde un punto de vista absoluto el ser se divide en substancia y accidente, y así la blancura considerada absolutamente se llama accidente, y el hombre substancia. Pero el ser por accidente de que aquí se trata es necesario comprenderlo refiriendo el accidente a la substancia. Y tal referencia se significa ciertamente con el verbo "es", cuando se dice, por ejemplo, "el hombre es blanco". Así es que esta totalidad, "el hombre es blanco", es el ser por accidente. Es pues claro que la división del ser en ser por sí y ser por accidente resulta de que algo se atribuya a un sujeto por sí o por accidente. Y la división del ser en substancia y accidente resulta de que algo sea, según su naturaleza, substancia o accidente.

886. ...Aristóteles muestra enseguida las modalidades del ser por accidente. Y dice que son tres: la primera se da cuando un accidente es atribuido a un accidente, como cuando se dice que "el justo es músico". La segunda, cuando un accidente es atribuido a un sujeto, como cuando se

---

substantiam et accidens. Quod ex hoc patet, quia ipse postmodum, ens secundum se dividit in decem praedicamenta, quorum novem sunt de genere accidentis. Ens igitur dividitur in substantiam et accidens, secundum absolutam entis considerationem, sicut ipsa albedo in se considerata dicitur accidens, et homo substantia. Sed ens secundum accidens prout hic sumitur, oportet accipi per comparationem accidentis ad substantiam. Quae quidem comparatio significatur hoc verbo, Est, cum dicitur, homo est albus. Unde hoc totum, homo est albus, est ens per accidens. Unde patet quod divisio entis secundum se et secundum accidens, attenditur secundum quod aliquid praedicatur de aliquo per se vel per accidens. Divisio vero entis in substantiam et accidens attenditur secundum hoc quod aliquid in natura sua est vel substantia vel accidens.

886. ...Ostendit quot modis dicitur ens per accidens; et dicit, quod tribus: quorum unus est, quando accidens praedicatur de accidente, ut cum dicitur, justus est musicus. Secundus, cum accidens praedicatur de subjecto, ut cum dicitur, homo est musicus.

dice "el hombre es músico". La tercera, cuando un sujeto es atribuido a un accidente, como cuando se dice "el músico es hombre"...

B. *Los modos del ser por sí.*

a) *División del ser que existe fuera del alma según los diez predicamentos.*-**889.** Aristóteles muestra desde luego que se llaman "por sí" todas las cosas que corresponden a las diferentes figuras de atribución. En efecto, debe saberse que el ser no puede contraerse a algo más determinado, a la manera como un género se contrae a especies por las diferencias. Como no participa en el género, la diferencia existe fuera de la esencia del género. Ahora bien, nada puede haber fuera de la esencia del ente, que por adición al ser constituya cierta especie de ser, porque fuera del ser no hay nada, y por lo tanto no puede ser una diferencia. Por lo cual precedentemente Aristóteles declaró (B, c. 3, 998 b 23) que el ser no puede ser un género.

890. De aquí que sea necesario que el ser se contraiga a diversos géneros según los diversos modos de atribución, que siguen a los diversos modos de ser: en efecto, "cuantas veces se dice el ser", o sea, de cuantos modos se atribuye algo, "otras tantas es significado el ser", o sea, de otros

---

Tertius, cum subjectum praedicatur de accidente, ut cum dicitur musicus est homo...

B. *a)* **889.** ...Dicit ergo primo, quod illa dicuntur esse secundum se, quaecumque significant figuras praedicationis. Sciendum est enim quod ens non potest hoc modo contrahi ad aliquid determinatum, sicut genus contrahitur ad species per differentias. Nam differentia, cum non participet genus, est extra essentiam generis. Nihil autem posset esse extra essentiam entis, quod per additionem ad ens aliquam speciem entis constituat: nam quod est extra ens, nihil est, et differentia esse non potest. Unde in tertio hujus probavit Philosophus, quod ens, genus esse non potest.

890. Unde oportet, quod ens contrahatur ad diversa genera secundum diversum modum praedicandi, qui consequitur diversum modum essendi; quia "quoties ens dicitur", idest quot modis aliquid praedicatur, "toties esse significatur", idest tot modis significatur

tantos modos se significa que algo es. Y por esto las cosas en las que primeramente se divide el ser, se dice que son predicamentos, porque se distinguen según los diversos modos de atribución (praedicatio). Así pues, como entre las cosas que son atribuidas, algunas significan el "quid", o sea, la substancia, otras el "quale" (cualidad), otras el "quantum" (cantidad), etc., conviene que para cada modo de atribución el ser signifique lo mismo. Si por ejemplo se dice el hombre es animal, el ser significa la substancia. Si, por el contrario, se dice que el hombre es blanco, se significa la cualidad, etc.

891.-892. *Texto relativo a la división en diez categorías.* (cf. supra, p. 110).

b) *El ser que significa la composición de la proposición.*-
895. Aristóteles *distingue otro modo de ser* según que "ser" y "es" signifiquen la composición de la proposición que la inteligencia efectúa cuando compone y divide. Por lo cual dice que el ser significa la verdad de la cosa, o, según una mejor versión, que el ser significa que un enunciado es verdadero. Por lo cual la verdad de una proposición se puede llamar, por su causa, la verdad de la cosa. En efecto, en virtud de que una cosa es o no es, el enunciado es verdadero o falso...

---

aliquid esse. Et propter hoc ea in quae dividitur ens primo, dicuntur esse praedicamenta, quia distinguuntur secundum diversum modum praedicandi. Quia igitur eorum quae praedicantur, quaedam significant quid, idest substantiam, quaedam quale, quaedam quantum, et sic de aliis; oportet quod unicuique modo praedicandi, esse significet idem; ut cum dicitur homo est animal, esse significat substantiam. Cum autem dicitur, homo est albus, significat qualitatem, et sic de aliis.

. . . .

b) **895.** ...*Ponit alium modum entis,* secundum quod esse et est, significant compositionem propositionis, quam fecit intellectus componens et dividens. Unde dicit quod esse significat veritatem rei. Vel sicut alia translatio melius habet "quod esse significat" quia aliquod dictum est verum. Unde veritas propositionis potest dici veritas rei per causam. Nam ex eo quod res est vel non est, oratio vera vel falsa est...

896. Mas debe notarse que este segundo modo de ser se refiere al primero como el efecto a su causa. En efecto, de que algo sea en la realidad de las cosas, se sigue la verdad y la falsedad en la proposición, verdad y falsedad que la inteligencia significa por este verbo "es", en cuanto es cópula verbal. Pero porque una cosa que es en sí no-ser puede ser considerada por la inteligencia como un cierto ser, la negación por ejemplo y lo que es tal, sucede que se habla de ser para cualquier cosa según este segundo modo y no según el primero. Y así se dice que la ceguera es de este segundo modo, por el hecho de que la proposición que enuncia que alguien es ciego es verdadera; pero no se dice que es verdadera según el primer modo, por no tener la ceguera ningún ser real y ser más bien la privación de cierto ser. Mas es accidental a una cosa que acerca de ella se pronuncie, en pensamiento o vocalmente, una afirmación verdadera, porque la realidad no es relativa a la ciencia, sino a la inversa. Por otra parte, el ser que cada cosa tiene por su naturaleza es substancial. Por lo cual, cuando se dice que "Sócrates es", si este "es" se toma en el primer sentido, es un atributo substancial, porque el "ser" está por encima de todos los seres, como "animal" por encima de "hombre". Pero si se toma en el segundo sentido (como cópula verbal), es atributo accidental.

---

896. Sciendum est autem quod iste secundus modus comparatur ad primum sicut effectus ad causam. Ex hoc enim quod aliquid in rerum natura est, sequitur veritas et falsitas in propositione, quam intellectus significat per hoc verbum Est prout est verbalis copula. Sed, quia aliquid, quod est in se non ens, intellectus considerat ut quoddam ens, sicut negationem et hujusmodi, ideo quandoque dicitur esse de aliquo hoc secundo modo, et non primo. Dicitur enim, quod caecitas est secundo modo, ex eo quod vera est propositio, qua dicitur aliquid esse caecum; non tamen dicitur quod sit primo modo vera. Nam caecitas non habet aliquod esse in rebus, sed magis est privatio alicujus esse. Accidit autem unicuique rei quod aliquid de ipsa vere affirmetur intellectu vel voce. Nam res non refertur ad scientiam, sed e converso. Esse vero quod in sui natura unaquaeque res habet, est substantiale. Et ideo, cum dicitur, Socrates est, si ille Est primo modo accipiatur, est de praedicato subtantiali. Nam ens est superius ad unumquodque entium sicut animal ad hominem. Si autem accipiatur secundo modo est de praedicato accidentali.

c) *División del ser en acto y en potencia.*-**897.** Aristóteles muestra enseguida que el ser y el existir pueden significar alguna cosa que se dice en potencia o algo que se dice en acto. En efecto, en todos los predichos términos, o sea, en los diez predicamentos, hay algo que se dice en acto y algo que se dice en potencia, y por esto sucede que cada predicamento se divide por el acto y la potencia. Y así como en cuanto a las cosas exteriores al alma se puede hablar de acto y de potencia, así también para las actividades del alma y las privaciones que son solamente seres de razón. En efecto, se dice que alguien sabe porque puede usar de su ciencia y porque usa de ella; y de la misma manera, que descansa porque ya está en reposo y porque puede reposar. Y esto no se refiere sólo a los accidentes sino también a las substancias. Así decimos que Mercurio, a saber, su imagen, está en potencia en la piedra y que la mitad de la línea está en potencia en la línea... Se dice también que cuando aún no está maduro, como cuando todavía es mata, el trigo está en potencia. En cuanto a saber si una cosa está en potencia o si no lo está todavía, se determinará más adelante. (Θ c. 7, 1048 b 35).

---

c) **897.** ...dicens, quod ens et esse significant aliquid dicibile vel effabile in potentia, vel dicibile in actu. In omnibus enim praedictis terminis, quae significant decem praedicamenta, aliquid dicitur in actu, et aliquid in potentia. Et ex hoc accidit, quod unumquodque praedicamentum per actum et potentiam dividitur. Et sicut in rebus, quae extra animam sunt, dicitur aliquid in actu et aliquid in potentia, ita in actibus animae et privationibus, quae sunt res rationis tantum. Dicitur enim aliquis scire, quia potest uti scientia, et quia utitur: similiter quiescens, quia jam inest ei quiescere, et quia potest quiescere. Et non solum hoc est in accidentibus, sed etiam in substantiis. "Etenim Mercurium", idest imaginem Mercurii dicimus esse in lapide in potentia, et medium lineae dicitur esse in linea in potentia... Frumentum etiam quando nondum est perfectum, sicut quando est in herba, dicitur esse in potentia. Quando vero aliquid sit in potentia, et quando nondum est in potentia, determinandum est in aliis, scilicet in nono hujus.

VI. La metafísica como ciencia de la substancia

(*Metafísica,* VII, I. 1, núms. 1248-1259)

Habiendo descartado (libro VI) del objeto de la metafísica el ser por accidente que no tiene causa determinada y el ser como verdadero que, como tal, no existe más que en la inteligencia, Aristóteles se consagra al estudio del ser por sí. La primera de sus divisiones es, ya se sabe, la de las diez categorías, pero prácticamente se ceñirá en metafísica a la substancia. Al principio del libro Z Aristóteles explica por qué debe ser así: haciendo esto, hace algunas precisiones interesantes sobre la substancia, sobre los accidentes y sobre sus mutuas relaciones. Se tomará en cuenta que en este texto, como por lo demás en otros muchos, los calificativos "quid", "quale", "quantum" tienen una significación técnica precisa: "quid" corresponde a substancia, "quale" a la cualidad, "quantum" a la cantidad. (*Cf. supra,* La substancia, p. 101).

A. *La substancia es el ser primero.*

1248. Lo que en el género del ser es por sí y absolutamente, es anterior a lo que es por otro y de manera relativa. Es así que la substancia es ser absolutamente y por sí, pues en efecto todos los otros géneros son seres relativamente y por la substancia; luego la substancia es anterior a todos los seres.

1249. Aristóteles da dos pruebas de la menor. La *primera* está tomada del mismo modo de hablar, es decir, de cómo es atribuida una cosa. Que la substancia sea la pri-

---

VI

A. 1248. ...Quod est per se et simpliciter in unoquoque genere, est prius eo quod est per aliud et secundum quid. Sed substantia est ens simpliciter et per seipsam: omnia autem alia genera a substantia sunt entia secundum quid et per substantiam: ergo substantia est prima inter alia entia.

1249. Minorem autem dupliciter manifestat. Primo *ex ipso modo loquendi* sive praedicandi; dicens, quod ex hoc palam est quod

mera modalidad del ser resulta claramente de que cuando se expresa la cualidad (quale) de algo, decimos que esto es bueno o malo. Lo cual significa la cualidad, que es algo distinto de la substancia y de la cantidad. En efecto, de tres codos significa la cantidad, y hombre la substancia. Y por eso cuando decimos de qué calidad es algo, no decimos que tenga tres codos ni que es hombre. Pero cuando decimos "lo que es" (quid) una cosa, no decimos que ésta sea blanca, o caliente, lo que significa la cualidad; ni que es de tres codos, lo que significa la cantidad, sino que es hombre o Dios, lo cual significa la substancia.

1250. En consecuencia, lo que significa la substancia expresa "lo que es" absolutamente una cosa, mientras que lo que significa la cualidad no dice qué sea absolutamente el sujeto al cual se le atribuye, sino su cualidad. Y cosa semejante debe decirse acerca de la cantidad y de los otros géneros.

1251. Y de esto resulta que la misma substancia se dice ser en razón de sí misma, porque lo que designa de manera absoluta la substancia significa lo que es (quid) la cosa. Mas los otros géneros se llaman ser, no porque tengan por sí mismos una "quididad", como si fuesen seres por sí,

---

substantia sit primum entium, quia quando dicimus de aliquo quale quid sit, dicimus ipsum esse aut bonum aut malum. Haec enim significant qualitatem, quae aliud est a substantia et quantitate. Tricubitum autem significat, quantitatem, et homo significat substantiam. Et ideo quando dicimus quale est aliquid, non dicimus ipsum esse tricubitum neque hominem. Sed quando dicimus quid est de aliquo, non dicimus ipsum esse album, nec calidum, quae significant qualitatem; nec tricubitum, quod significat quantitatem; sed hominem aut Deum, quae significant substantiam.

1250. Ex quo patet quod illa quae significant substantiam, dicunt quid est aliquid absolute. Quae autem praedicant qualitatem, non dicunt quid est illud de quo praedicatur absolute, sed quale quid. Et simile est in quantitate, et aliis generibus.

1251. Et ex hoc patet quod ipsa substantia dicitur ens ratione suiipsius, quia absolute significantia substantiam significant quid est hoc. Alia vero dicuntur entia, non quia ipsa habeant secundum se aliquam quidditatem, quasi secundum se entia, cum non ita

pues no expresan de manera absoluta lo que es la cosa, sino porque son "de tal ser", esto es, porque tienen cierta relación con la substancia, que es ser por sí. En efecto, no significan la "quididad", en cuanto unos son cualidades de un tal ser, a saber, de la substancia, y algunos son cantidades, y otras propiedades, u otras "tales", que son significadas por los otros géneros de ser.

1252-1255. *Prueba por indicio.*

. . . .

B. *¿Bajo qué relaciones es la substancia el ser primero?*

1257. Aristóteles muestra *en qué sentido se dice que es primera la substancia.* Y explica que como el vocablo "primero" tiene múltiples acepciones, como ya se vio (cf. Δ, c. 11, 1018 b 10), de tres modos es primera la substancia entre todos los entes: a saber, según el conocimiento, según la definición y según el tiempo. Y que sea primera según el tiempo se prueba por el hecho de que ninguno de los otros predicamentos es separable de la substancia, siendo separable la sola substancia: en efecto, ningún accidente se encuentra sin la substancia, mientras que alguna substancia se halla sin accidente. Por lo tanto, no es necesario que cada vez que haya substancia haya accidente, sino a la inversa. Y por esto la substancia es anterior según el tiempo.

---

dicant absolute quid: sed eo quod "sunt talis entis", idest eo quod habent aliquam habitudinem ad substantiam quae est per se ens; quia non significant quidditatem, inquantum scilicet quaedam sunt qualitates talis entis, scilicet substantiae, et quaedam quantitates, et aliae passiones, vel aliquid aliud tale, quod significatur per alia genera.

B. 1257. Ostendit *quomodo substantia dicatur primum;* et dicit quod cum hoc quod dico primum dicatur multis modis, ut in quinto est habitum, tribus modis substantia est prima inter omnia entia: scilicet secundum cognitionem et secundum definitionem et secundum tempus. Et quod sit prima tempore aliis, ex hoc probatur, quod nullum aliorum praedicamentorum est separabile a substantia, sola autem substantia est separabilis ab aliis: nullum enim accidens invenitur sine substantia, sed aliqua substantia invenitur sine accidente. Et sic patet, quod non quandocumque est substantia, est accidens, sed e contrario: et propter hoc substantia est prior tempore.

1258. Y que sea primera también según la definición es claro, porque necesariamente en la definición de cualquier accidente se comprende la definición de la substancia. Como en la definición de romo se comprende la nariz, así, en la definición de cualquier accidente se incluye su sujeto propio. Y por eso, así como en la definición es primero animal que hombre, porque la definición de animal está incluida en la de hombre, por la misma razón la substancia es primero que los accidentes en la definición.

1259. Y es evidente que es anterior también en el orden del conocimiento. En efecto, es primero según el conocimiento lo que es más conocido y expresa mejor la cosa. Ahora bien, se conoce mejor una cosa cuando se conoce su substancia que cuando se conoce su cantidad o su cualidad. En efecto, estimamos que conocemos lo mejor posible cada cosa, cuando conocemos lo que es (quid): hombre o fuego, mejor que cuando conocemos su cualidad (quale) o su cantidad (quantum), o dónde está, o alguna otra determinación predicamental. Por lo cual, aun en lo que concierne a los predicamentos accidentales, decimos que conocemos cada uno de ellos cuando sabemos lo que es (quid). Y así, cuando sabemos lo que es la cualidad misma, conocemos la cualidad, y cuando conocemos la cantidad misma, cono-

---

1258. Et quod etiam sit prima secundum definitionem, patet, quia in definitione cujuslibet accidentium oportet ponere definitionem substantiae. Sicut enim in definitionem simi ponitur nasus, ita in definitione cujuslibet accidentis ponitur proprium ejus subjectum: et ideo sicut animal est prius definitione quam homo, quia definitio animalis ponitur in definitione hominis, eadem ratione substantia est prior definitione accidentibus.

1259. Quod etiam sit prior ordine cognitionis, patet. Illud enim est primum secundum cognitionem, quod est magis notum et magis manifestat rem. Res autem unaquaeque magis noscitur, quando scitur ejus substantia, quam quando scitur ejus quantitas aut qualitas. Tunc enim putamus nos maxime scire singula, quando noscitur quid est, homo aut ignis, magis quam quando cognoscimus quale est aut quantum, aut ubi, aut secundum aliquod aliud praedicamentum. Quare etiam de ipsis, quae sunt in praedicamentis accidentium, tunc scimus singula, quando de unoquoque scimus quid est. Sicut quando scimus quid est ipsum quale, scimus qualitatem, et quando scimus quid est ipsum quantum, scimus quanti-

cemos la cantidad. Así pues, de la misma manera que los otros predicamentos no tienen ser sino porque existen en la substancia, así también no pueden ser conocidos sino en cuanto participan de alguna manera en el modo de conocimiento de la substancia, el cual expresa lo que es (quid) una cosa.

VII. La potencia y el acto

El libro Θ, IX en el comentario de Santo Tomás, está enteramente consagrado a la segunda de las grandes divisiones del ser por sí, el acto y la potencia. Esta división había sido ya usada en física, a propósito del movimiento; aquí se le estudia en su significación más universal, esto es, en cuanto conviene a todos los seres, tanto a los que son inmóviles como a los que son susceptibles de moverse. Aquí reproducimos los dos textos fundamentales en los que Santo Tomás determina sucesivamente las nociones de acto y potencia y enumera sus principales modalidades. Se notará el método de inducción analógica que aquí se utiliza: prácticamente es casi siempre así y no por modo de análisis abstracto como procede Aristóteles en las definiciones, seguido por su discípulo. (Cf. supra, cap. V, El acto y la potencia, p. 118).

A. *Determinación de la potencia.*

(*Metafísica,* IX, I. 1, núms. 1773-1780)

1773. ...Aristóteles declara desde luego que "potencia" y "poder" se dicen de múltiples maneras (cf. Δ, c. 12). Pero

---

tatem. Sicut enim alia praedicamenta non habent esse nisi per hoc quod insunt substantiae, ita non habent cognosci nisi inquantum participant aliquid de modo cognitionis substantiae, quae est cognoscere quid est.

VII

A. 1773. ...Dicit ergo primo, quod determinatum est in aliis, scilicet quinto hujus, quod multipliciter dicitur potentia et posse.

esta multiplicidad en cuanto a ciertos modos es una multiplicidad de equivocación, y en cuanto a otros es una multiplicidad de analogía. En efecto, hay cosas que se llaman posibles o imposibles, por el hecho de que tienen cierto principio en sí mismas, y esto, según diversos modos, conforme a los cuales estas cosas se llaman universalmente potencias, de manera no equívoca sino analógica. Pero otras se llaman posibles o potencia, pero no en razón de un principio que les sea intrínseco: potencia en estas cosas se dice equívocamente.

1774. Aristóteles muestra que conviene dejar aquí de lado los modos de potencia que corresponden a una denominación equívoca. En efecto, para algunas cosas se habla de potencia, no porque haya en ellas un principio, sino por razón de pura similitud. *(Caso de la geometría y de la lógica)*.

. . . .

1776. Hechos a un lado esos modos, conviene estudiar las potencias, que se reducen a una misma especie porque cada una de ellas es un cierto principio, y todas las potencias así llamadas se reducen a cierto principio a partir del cual son denominadas todas las otras. Y este es el principio activo, que es el principio del cambio en otro en cuanto es

---

Sed ista multiplicitas quantum ad quosdam modos est multiplicitas aequivocationis, sed quantum ad quosdam analogiae. Quaedam enim dicuntur possibilia vel impossibilia, eo quod habent aliquod principium in seipsis; et hoc secundum quosdam modos, secundum quos omnes dicuntur potentiae non aequivoce, sed analogice. Aliqua vero dicuntur possibilia vel potentia, non propter aliquod principium quod in seipsis habeant; et in illis dicitur potentia aequivoce.

1774. Dicit ergo quod de modis potentiae illi praetermittendi sunt ad praesens secundum quos potentia dicitur aequivoce. In quibusdam enim dicitur potentia non propter aliquod principium habitum, sed propter similitudinem quamdam.

. . . .

1776. His ergo modis praetermissis, considerandum est de potentiis, quae reducuntur ad unam speciem, quia quaelibet earum est principium quoddam, et omnes potentiae sic dictae reducuntur ad aliquod principium ex quo omnes aliae dicuntur. Et hoc est principium activum, quod est principium transmutationis in alio inquan-

otro. Aristóteles dice esto porque es posible que un principio activo sea al mismo tiempo en el móvil o el paciente, como cuando algo se mueve a sí mismo. Pero no bajo el mismo concepto es motor y movido, agente y paciente. Y por eso se dice que el principio que se llama potencia activa es el principio del cambio en otro en cuanto es otro...

1777. Y es evidente que al principio que se denomina potencia activa se reducen los otros modos de potencia. Porque de otra manera se habla de potencia pasiva, siendo ésta el principio según el cual alguna cosa es movida por otra en cuanto es otra. Y esto lo dice porque aun cuando una cosa sea afectada por sí misma, esto no es bajo el mismo concepto, sino conforme a otro. Ahora bien, esta potencia se reduce a la primera, es decir, a la potencia activa, por el hecho de que la pasión es causada por el agente.

1778. En otro sentido se llama potencia [pasiva] cierto "habitus" de impasibilidad respecto a lo que podría ser para mal, esto es, una disposición gracias a la cual una cosa tiene en sí lo que no puede padecer un cambio a peor, o sea, lo que no puede padecer corrupción por otro "en cuanto es otro", a saber, por un principio de cambio que es principio activo.

---

tum est aliud. Et hoc dicit, quia possibile est quod principium activum simul sit in ipso mobili vel passo, sicut cum aliquid movet seipsum; non tamen secundum idem est movens et motum, agens et patiens. Et ideo dicitur quod principium quod dicitur potentia activa, est principium transmutationis in alio inquantum est aliud...

1777. Et quod ad illud principium quod dicitur potentia activa, reducuntur aliae potentiae, manifestum est. Nam alio modo dicitur potentia passiva, quae est principium quod aliquid moveatur ab alio, inquantum est aliud. Et hoc dicit, quia etsi idem patiatur a seipso, non tamen secundum idem, sed secundum aliud. Haec autem potentia reducitur ad primam potentiam activam, quia passio ab agente causatur...

1778. Alio modo dicitur potentia [passiva] quidam habitus impassibilitatis "ejus quae est in deterius", idest dispositio quaedam ex qua aliquid habet quod non possit pati transmutationem in deterius, et hoc est quod non possit pati corruptionem ab alio "inquantum est aliud", scilicet a principio transmutationis quod est principium activum.

1779. Es claro que uno y otro de estos modos se dice con relación a cierta disposición a la pasión que se halla en nosotros y que en uno se llama potencia a causa del principio de resistencia a la pasión, y en el otro, a la inversa, en razón de la aptitud a padecer. Como por otra parte la pasión depende de la acción, es necesario que en la definición de uno y otro de estos modos se comprenda la de la "potencia primera" o de la potencia activa. Así pues, estas dos potencias se reducen a la primera, es decir, a la potencia activa, como a la que tiene la prioridad.

1780. Las potencias se llaman también de otra manera, no sólo en orden al obrar y al padecer, sino con referencia a lo que es bueno en uno y otro caso; como si decimos que alguien puede caminar, no porque pueda andar de cualquier manera, sino porque puede marchar bien. Y a la inversa, decimos que el cojo no puede caminar. De manera semejante decimos que la madera es combustible porque puede arder fácilmente. Pero de las maderas verdes, que no pueden arder fácilmente, decimos que no son combustibles. Por lo cual es claro que en la definición de estas potencias, que se relacionan con el bien obrar y padecer, se incluyen las "razones" de las primeras potencias que se referían al

---

1779. Manifestum est autem quod uterque istorum modorum dicitur per comparationem alicujus existentis in nobis ad passionem. In quorum uno dicitur potentia propter principium ex quo aliquis potest non pati; in alio autem propter principium ex quo quis potest pati. Unde, cum passio ab actione dependeat, oportet quod in definitione utriusque illorum modorum ponatur definitio "potentiae primae" scilicet activae. Et ita istae duae reducuntur ad primam, scilicet ad potentiam activam sicut ad priorem.

1780. Iterum alio modo dicuntur potentiae non solum per ordinem ad facere et pati, sed per ordinem ad hoc quod est bene in utroque; sicut dicimus aliquem potentem ambulare, non quod possit ambulare quoquo modo, sed eo quod possit bene ambulare. Et e converso dicimus esse de claudicante, quod non possit ambulare. Similiter dicimus ligna combustibilia eo quod comburi possint de facili. Ligna vero viridia, quae non de facili comburuntur, dicimus incombustibilia. Unde manifestum est quod in definitione harum potentiarum, quae dicuntur respectu bene agere vel pati, includuntur rationes primarum potentiarum, quae dicebantur simplici-

simple obrar y padecer, así como en el bien obrar se incluye el obrar, y el padecer en el bien padecer. Por lo cual es claro que todos estos modos de las potencias se reducen a un primero, esto es, a la potencia activa, y en consecuencia, que esta multiplicidad no es equívoca sino analógica.

B. *Determinación del acto.*

(*Metafísica,* IX, l. 5, núms. 1825-1829)

1825. Aristóteles muestra primeramente *qué es el acto,* diciendo que el acto es cuando una cosa es, no sin embargo como cuando está en potencia. En efecto, decimos que en la madera está en potencia la imagen de Mercurio, y no en acto, antes de que la madera sea esculpida; pero si ya fue esculpida, entonces decimos que la imagen de Mercurio está en acto en la madera. Y de manera semejante en un todo continuo su parte. En efecto, una parte, por ejemplo la mitad, está en potencia, en cuanto es posible que esa parte se le quite al todo por división del todo; pero una vez dividido el todo, ya estará dicha parte en acto. Y de manera semejante el que sabe y no especula: puede especular sin que especule; pero si especula o piensa, está en acto.

1826. Aristóteles responde a una cuestión tácita. En efecto, alguien podría pedirle que mediante una definición

---

ter agere et pati: sicut in bene agere includitur agere; et pati, in eo quod est bene pati. Unde manifestum est, quod omnes isti modi potentiarum reducuntur ad unum primum, scilicet ad potentiam activam. Et inde patet quod haec multiplicitas non est secundum aequivocationem, sed secundum analogiam.

B. 1825. ...Primo ostendit *quid est actus;* dicens, quod actus est, quando res est, nec tamen ita est sicut quando est in potentia. Dicimus enim in ligno esse imaginem Mercurii potentia, et non actu, antequam lignum sculpatur; sed si sculptum fuit, tunc dicitur esse in actu imago Mercurii in ligno. Et similiter in aliquo toto continuo pars ejus. Pars enim, puta medietas, est in potentia, inquantum possibile est ut pars illa auferatur a toto per divisionem totius; sed diviso toto, jam erit pars illa in actu. Et similiter sciens et non speculans, est potens considerare sine consideratione; sed hoc scilicet speculari sive considerare, est esse in actu.

1826. *Respondet quaestioni tacitae.* Posset enim aliquis quaerere ab eo, ut ostenderet quid sit actus per definitionem. Sed ipse

mostrara qué es el acto. Pero él mismo responde diciendo que es posible manifestar de manera inductiva por ejemplos, en cada caso, lo que queremos decir, esto es, qué es el acto, pero que no hay por qué buscar el término de cada cosa, esto es, la definición. Porque los primeros datos simples no pueden ser definidos, puesto que es imposible remontarse en las definiciones al infinito. En efecto, el acto es de los primeros datos simples. Así es que no puede ser definido.

1827. Pero por las proporciones respectivas de ciertas parejas de términos se puede aprehender qué es el acto. Por ejemplo, si conocemos la relación del que construye con lo que es construido; del que vela con el que duerme; del que ve con el que tiene los ojos cerrados aunque teniendo la capacidad de ver; de lo que está "desprendido de la materia" (o sea, que se forma por la acción del arte o de la naturaleza, y así se desprende de la materia informe) con lo que no está desprendido de la materia informe; y de manera semejante, de lo que está preparado por su separación con lo que no está preparado, o de lo que está elaborado con lo que no lo está. Y de todo lo que así difiere, una parte estará en acto, y la otra en potencia. Y de esta manera, proporcionalmente, por ejemplos particulares, podemos llegar a conocer qué es el acto y qué es la potencia.

---

respondet dicens, quod inducendo in singularibus per exempla manifestari potest illud quod volumus dicere, scilicet quid est actus, "et non oportet cujuslibet rei quaerere terminum", idest definitionem. Nam prima simplicia definiri non possunt, cum non sit in definitionibus abire in infinitum. Actus autem est de primis simplicibus; unde definiri non potest.

1827. Sed per proportionem aliquorum duorum adinvicem, potest videri quid est actus. Ut si accipiamus proportionem aedificantis ad aedificabile, et vigilantis ad dormientem, et ejus qui videt ad eum qui habet clausos oculos cum habeat potentiam visivam, et ejus "quod segregatur a materia", idest per operationem artis vel naturae formatur, et ita a materia informi segregatur ad illum quod non est segregatum a materia informi; et similiter per separationem ejus quod est praeparatum, ad illud quod non est praeparatum, sive quod est elaboratum ad id quod non est elaboratum. Sed quorumlibet sic differentium altera pars erit actus, et altera potentia. Et ita proportionaliter ex particularibus exemplis possumus venire ad cognoscendum quid sit actus et potentia.

1828. En seguida muestra que *el acto se expresa de diversas maneras*. Y establece dos diversidades: *a)* La primera consiste en que el acto se dice ora del acto [en sentido estricto] ora de la operación. Para introducir esta diversidad del acto dice primeramente que no decimos que todo está en acto de la misma manera, sino de diversos modos. Y esta diversidad se puede hacer manifiesta por proporciones diversas. Sea en efecto esta proporción: digamos que así como esto está en aquello, así esto en aquello otro, como la vista, por ejemplo, está en el ojo, así el oído está en la oreja. Según tal proporción es como se aprehende la relación de la substancia, o sea, de la forma, con la materia, porque se dice que la forma existe en la materia.

1829. Otro modo de proporción consiste en que digamos que "así como esto se tiene para aquello, así esto se tiene para aquello otro": como la vista, por ejemplo, se tiene para ver, así el oído para oír. Y por este modo de proporción se tiene la relación del movimiento con la potencia activa o de una operación cualquiera con la potencia operativa.

1830. ...*b)* Aristóteles *propone otra diversidad* del acto, diciendo que el infinito, lo ineficaz, o el vacío y todo lo que es semejante se llaman seres en potencia y en acto

---

1828. Deinde cum dicit "dicuntur autem".
Ostendit quod diversimode dicatur actus. Et ponit duas diversitates: *a)* Quarum prima est, quod actus dicitur vel actus vel operatio. Ad hanc diversitatem actus insinuandam dicit primo, quod non omnia dicimus similiter esse actu, sed hoc diversimode. Et haec diversitas considerari potest per diversas proportiones. Potest enim sic accipi proportio, ut dicamus, quod sicut hoc est in hoc, ita hoc in hoc. Utputa visus sicut est in oculo, ita auditus in aure. Et per hunc modum proportionis accipitur comparatio substantiae, idest formae, ad materiam; nam forma in materia dicitur esse.

1829. Alius modus proportionis est, ut dicamus quod sicut habet se hoc ad hoc, ita hoc ad hoc; puta sicut se habet visus ad videndum, ita auditus ad audiendum. Et per hunc modum proportionis accipitur comparatio motus ad potentiam motivam, vel cujuscumque operationis ad potentiam operativam.

1830. ...*b) Ponit aliam diversitatem* actus, dicens, quod infinitum, et inane sive vacuum, et quaecumque hujusmodi sunt, aliter

de distinta manera que otros muchos seres. Por ejemplo, el que ve, el que va, el que es visible. En efecto, a tales cosas pertenece ser a veces absolutamente, o tan sólo en potencia, o sólo en acto, como lo visible que es en acto solamente cuando es visto, y en potencia tan sólo cuando puede ser visto sin serlo.

1831. Por su parte el infinito no se dice en potencia de tal modo que cuando sea separado esté entonces sólo en acto. Mas en el infinito el acto y la potencia se distinguen según la razón y por el conocimiento. Por ejemplo, en el infinito según la división se dice que hay simultáneamente acto y potencia, por no faltar nunca la potencia de ser dividido: en efecto, cuando tal infinito se halla dividido actualmente, todavía sigue siendo divisible en potencia... Y de manera semejante se debe pensar respecto del vacío. En efecto, es posible que un lugar quede vacío de tal cuerpo, pero no que esté totalmente vacío, pues sigue estando lleno de otro cuerpo. Y así en el vacío hay siempre una potencia conjunta al acto. Y lo mismo debe decirse respecto del movimiento, del tiempo y de otras cosas semejantes, que no poseen el ser perfecto.

---

dicuntur esse in potentia et actu, quam multa alia entia. Utputa videns, et vadens, et visibile. Hujusmodi enim convenit aliquando simpliciter esse vel in potentia tantum, vel in actu tantum; sicut visibile in actu tantum, quando videtur, et in potentia tantum, quando potest videri et non videtur.

1831. Sed infinitum non ita dicitur in potentia, ut quandoque sit separatum in actu tantum. Sed actus et potentia distinguuntur ratione et cognitione in infinito. Puta in infinito secundum divisionem dicitur esse actus cum potentia simul, eo quod nunquam deficit potentia dividendi: quando enim dividitur in actu, adhuc est ulterius divisibile in potentia... Et similiter est considerandum in vacuo. Possibile enim est locum evacuari ab hoc corpore, non ut sit totum vacuum: remanet enim plenus alio corpore. Et sic semper in vacuo remanet potentia conjuncta actui. Et idem est in motu, et tempore, et hujusmodi aliis, quae non habent esse perfectum.

VIII. Dios y la vida

(*Metafísica,* XII, I. 8, núm. 2544).

El libro Λ corresponde a la cima de la Metafísica. A la cuestión que se había planteado de saber si hay substancias separadas, Aristóteles responde estableciendo la existencia de un primer motor inmóvil, cuya naturaleza estudia enseguida. En su elaboración personal, Santo Tomás conducirá evidentemente mucho más lejos que su maestro el estudio de Dios, y no es en la Metafísica *donde han de buscarse sus textos más ricos y más precisos sobre esta materia. Sin embargo, el Estagirita ya había sido profundo y penetrante, como lo testimonia esta página del comentario relativo a la vida de Dios, página con la que nos place cerrar estos extractos de su obra, tal como ha sido interpretada por su discípulo.*

2544. ...Aristóteles dice que Dios es la vida misma. Y lo prueba así: "El acto del intelecto", o sea, el "entender", es cierta vida, y es lo más perfecto que hay en vida. Porque el acto, como ya vimos, es más perfecto que la potencia. Por lo tanto, el intelecto en acto vive más perfectamente que el intelecto en potencia, como el que está en vigilia más que el que duerme. Pero eso primero, a saber, Dios, es el acto mismo. En efecto, su intelecto es su entender mismo. De otra manera tendría con él la misma relación que la potencia con el acto. Pero ya se demostró más arriba que su substancia es su acto. De aquí resulta que la substan-

---

VIII

2544. ...Et dicit quod Deus est ipsa vita. Quod sic probat: "Actus intellectus", idest intelligere, vita quaedam est, et est perfectissimum quod est in vita. Nam actus, secundum quod ostensum est, perfectior est potentia. Unde intellectus in actu perfectius vivit quam intellectus in potentia, sicut vigilans quam dormiens. Sed illud primum, scilicet Deus, est ipse actus. Intellectus enim ejus est ipsum suum intelligere. Alioquin compareretur ad ipsum ut potentia ad actum. Ostensum autem est supra, quod ejus substantia

cia misma de Dios es su vida, y su acto es su vida misma, la mejor y eterna, y que es subsistente por sí. Y por esto, según la opinión común, se dice que Dios es un animal eterno y perfecto. En efecto, la vida entre nosotros no aparece de manera manifiesta sino en los solos animales. Así es que se dice que es animal aquello a lo que la vida le pertenece. Por todo esto es claro que la vida y la duración continua y eterna se encuentran en Dios, porque Dios es lo mismo que su vida eterna, de suerte que El no es una cosa y otra distinta su vida.

IX. Lo uno principio del número y lo uno trascendental

(*De Potentia,* q. 9, a. 7)

Santo Tomás nos ha dejado en sus Cuestiones disputadas varias exposiciones a la vez ricas y sintéticas sobre los trascendentales. Ya tuvimos la ocasión de parafrasear el texto fundamental del artículo 1 de la Cuestión primera del De Veritate, *en que la doctrina es presentada en su conjunto.* (*Cf. supra,* p. 80). *He aquí, reproducida en su totalidad, la conclusión sobre lo uno tomada del* De Potentia, *del que ya hicimos también uso* (*cf. supra,* p. 84). *En este texto se trata ante todo de eliminar la confusión causada por la no-distinción de lo uno que es principio del número y de lo uno que se debe contar en el número de las nociones trascendentales.*

---

est actus. Unde relinquitur quod ipsa Dei substantia sit vita, et actus ejus sit vita ipsius optima et sempiterna, quae est secundum se subsistens. Et inde est quod in fama hominum dicitur quod Deus est animal sempiternum et optimum. Vita enim apud nos in solis animalibus apparet manifeste. Inde est ergo quod dicitur animal, quia vita competit ei. Quare manifestum est ex praemissis, quod vita et duratio continua et sempiterna inest Deo, quia Deus hoc ipsum est quod est sua vita sempiterna; non quod aliud sit ipse, et vita ejus.

Así pues, estas opiniones se adelantaron en la suposición de que hay identidad entre lo uno que es convertible con el ser y lo uno que es principio del número, y que no existe más multitud que el número, el cual es una especie de cantidad. Ahora bien, esto es manifiestamente falso. En efecto, como la multitud tiene por causa la división, y la unidad la indivisión, conviene que se decida sobre lo uno y lo múltiple según la "razón" de división. Ahora bien, hay un modo de división que trasciende absolutamente el género cantidad, a saber, el que resulta de una oposición formal, sin tener ninguna relación con este género. La multitud que sigue a esta división, y lo uno que la suprime, deben ser, en consecuencia, algo más común y más amplio que el género cantidad. Hay por el contrario otro modo de división que es relativo a la cantidad y no excede su género: la multitud que sigue a esta división y la unidad que la suprime están entonces en el género cantidad. En este caso lo uno agrega al sujeto al cual es atribuido algo de accidental, teniendo razón de medida. Si fuere de otra manera, el número que es constituido a partir de la unidad no sería un accidente ni una especie de un cierto género de ser. En cuanto a lo uno que se convierte con el ser, no agrega a

---

IX

Hae igitur opiniones processerunt, supposito quod idem sit unum quod convertitur cum ente et quod est principium numeri, et quod non sit aliqua multitudo nisi numerus qui est species quantitatis. Quod quidem patet esse falsum. Nam cum divisio multitudinem causet, indivisio vero unitatem, oportet secundum rationem divisionis de uno et multo judicium sumi.

Est autem quaedam divisio quae omnino genus quantitatis excedit, quae scilicet est per aliquam oppositionem formalem, quae nullam quantitatem concernit. Unde oportet quod multitudo hanc divisionem consequens, et unum quod hanc divisionem privat, sint maioris communitatis et ambitus quam genus quantitatis.

Est autem et alia divisio secundum quantitatem quae genus quantitatis non transcendit. Unde et multitudo consequens hanc divisionem et unitas eam privans, sunt in genere quantitatis. Quod quidem unum, aliquid accidentale addit supra id de quo dicitur, quod habet rationem mensurae; alias numerus ex unitate constitutus, non esset aliquod accidens, nec alicuius generis species. Unum vero quod convertitur cum ente, non addit supra ens nisi negatio-

éste más que una negación de división; no que no signifique más que la indivisión: con ella, en efecto, designa la substancia del ser, siendo así lo uno la misma cosa que el ser indiviso. De manera semejante, la multitud que corresponde a lo uno no agrega nada a la multitud de cosas sino la distinción, la cual consiste en que una de estas cosas no es la otra, lo que no les viene de una entidad sobreañadida, sino de sus propias formas. Es pues evidente que lo uno que se convierte con el ser establece ciertamente el ser, pero nada le agrega que no sea la negación de la división. La multitud que le corresponde agrega, por su parte, a las cosas que se dicen múltiples que cada una de ellas sea una y que una de ellas no sea la otra, en lo cual consiste la "razón" de distinción. Así pues, agregando lo uno al ser una negación —según que una cosa es indivisa en sí—, la multitud le agrega dos, según que la cosa es indivisa en sí y según que es dividida de otra, o sea, que la una no es la otra.

X. Verdad lógica y verdad ontológica

(*Ia Ps*, q. 16, a. 1)

¿Está en la inteligencia la verdad? ¿No más bien está en las cosas? Aristóteles pensaba que la verdad está desde luego en la inteligencia. La tradición agustiniana orientaba

---

nem divisionis, non quod significet ipsam indivisionem tantum, sed substantiam ejus cum ipsa: est enim unum idem quod ens indivisum. Et similiter multitudo correspondens uni nihil addit supra res multas nisi distinctionem, quae in hoc attenditur quod una earum non est alia; quod quidem non habent ex aliquo superaddito, sed ex propriis formis.

Patet ergo quod unum quod convertitur cum ente, ponit quidem ipsum ens, sed nihil superaddit nisi negationem divisionis. Multitudo autem ei correspondens addit supra res, quae dicuntur multae, quod unaquaeque earum sit una, et quod una earum non sit altera, in quo consistit ratio distinctionis. Et sic, cum unum addat supra ens unam negationem, —secundum quod aliquid est indivisum in se—, multitudo addit duas negationes, prout scilicet aliquid est in se indivisum, et prout est ab alio divisum. Quod quidem dividi est unum eorum non esse alterum.

en el sentido de una verdad objetiva u ontológica. Santo Tomás se aplicó a equilibrar esta doctrina. Para él, la verdad está primeramente en la inteligencia, pero de manera derivada se encuentra igualmente en las cosas. He aquí cómo procede en la cuestión de la Suma Teológica que consagra a esta noción. (*Cf. supra,* Lo verdadero, p. 88).

...así como el bien significa aquello hacia lo que tiende el apetito, así lo verdadero denomina aquello hacia lo que tiende la inteligencia. Pero hay esta diferencia entre el apetito y la inteligencia o cualquier conocimiento: el conocimiento consiste en que lo conocido está en el cognoscente, mientras que el apetito consiste en que el que desea está inclinado hacia la cosa deseable misma. De esto resulta que el término del apetito, que es el bien, está en la cosa deseable, mientras que el del conocimiento, que es lo verdadero, está en la inteligencia misma.

Ahora bien, como el bien está en la cosa en cuanto ella está ordenada al apetito, y a causa de esto la "razón de bien" deriva de la cosa deseable para el apetito, el cual se dice entonces que es bueno en cuanto tiene el bien por objeto, así también, estando lo verdadero en la inteligencia según que ella se conforma con la cosa aprehendida, es necesario que la "razón de verdadero" derive de la inteligencia hacia la cosa entendida, de suerte que también ésta se diga verdadera, por cuanto está ordenada a la inteligencia.

X

...sicut bonum nominat id, in quod tendit appetitus, ita verum nominat id, in quod tendit intellectus. Hoc autem distat inter appetitum et intellectum, sive quamcumque cognitionem; quia cognitio est, secundum quod cognitum est in cognoscente: appetitus autem est secundum quod appetens inclinatur in ipsam rem appetitam. Et sic terminus appetitus, quod est bonum, est in re appetibili: sed terminus cognitionis, quod est verum, est in ipso intellectu.

Sicut autem bonum est in re, in quantum habet ordinem ad appetitum, et propter hoc ratio bonitatis derivatur a re appetibili in appetitum, secundum quod appetitus dicitur bonus, prout est boni: ita, cum verum sit in intellectu, secundum quod conformatur rei intellectae, necesse est, quod ratio veri ab intellectu ad rem intellectam derivetur, ut res etiam intellecta vera dicatur, secundum quod habet aliquem ordinem ad intellectum.

Pero la cosa aprehendida puede estar ordenada a una inteligencia, ya esencialmente, ya accidentalmente. Está ordenada esencialmente a la inteligencia de la que depende en su ser, y accidentalmente a la inteligencia por la que puede ser conocida. Así se dice que una casa conviene esencialmente con la inteligencia del arquitecto, y accidentalmente con la inteligencia de la que no depende. Ahora bien, se juzga acerca de una cosa, no conforme a lo que haya en ella accidentalmente, sino de acuerdo con lo que haya en ella esencialmente. De esto resulta que se dice que una cosa es absolutamente verdadera en orden a la inteligencia de la que depende. De aquí que los objetos fabricados se dicen verdaderos en orden a nuestra inteligencia: en efecto, se dice que es verdadera una casa que alcanza la semejanza de la forma, la cual está en la mente del arquitecto; y se dice que un discurso es verdadero en cuanto es la expresión de un pensamiento verdadero. Y de manera semejante, se dicen verdaderas las cosas de la naturaleza en la medida en que alcanzan la semejanza de las ideas que están en la mente de Dios: una verdadera piedra es la que realiza la propia naturaleza de la piedra, en conformidad con la concepción anterior de la inteligencia divina. Así pues, la verdad está principalmente en la inteligencia, y

---

Res autem intellecta ad intellectum aliquem potest habere ordinem vel per se, vel per accidens. Per se quidem habet ordinem ad intellectum, a quo dependet secundum suum esse: per accidens autem ad intellectum, a quo cognoscibilis est. Sicut si dicamus, quod domus comparatur ad intellectum artificis per se, per accidens autem comparatur ad intellectum, a quo non dependet. Judicium autem de re non sumitur secundum id quod inest ei per accidens, sed secundum id quod inest ei per se. Unde unaquaeque res dicitur vera absolute secundum ordinem ad intellectum, a quo dependet. Et inde est, quod res artificiales dicuntur verae per ordinem ad intellectum nostrum: dicitur enim domus vera, quae assequitur similitudinem formae, quae est in mente artificis: et dicitur oratio vera, in quantum est signum intellectus veri. Et similiter res naturales dicuntur esse verae, secundum quod assequuntur similitudinem specierum, quae sunt in mente divina. Dicitur enim verus lapis, quia assequitur propriam lapidis naturam secundum praeconceptionem intellectus divini. Sic ergo veritas princi-

secundariamente en las cosas, en cuanto éstas convienen con la inteligencia como con su principio.

XI. ¿Agrega algo el bien al ser?

(*De Veritate*, q. 21, a. 1)

La cuestión que parece preocupa más a Santo Tomás, a propósito de cada uno de los trascendentales, es saber si agregan algo positivo o real al ser, o si difieren de él solamente según la razón. En el presente texto se trata esta cuestión con una muy particular amplitud respecto del bien. Los discernimientos y las explicaciones que contiene esclarecen de hecho toda la doctrina de los trascendentales y aun, en cierta medida, las de las divisiones generales del ser. En esto consiste su excepcional interés. (Cf. supra, El bien, p. 93).

De tres maneras diferentes se puede agregar una cosa a otra.

Primer modo: añadiendo alguna cosa que esté fuera de la esencia de aquello a lo que se dice que se agrega: así como lo blanco se agrega al cuerpo, porque la esencia de lo blanco está fuera de la esencia del cuerpo.

De otro modo: se dice que algo se agrega a otra cosa por modo de limitación y de determinación, a la manera como "hombre" agrega algo a "animal". Lo cual no quiere decir que haya en el hombre una cosa absolutamente extra-

---

paliter est in intellectu, secundario vero in rebus, secundum quod comparantur ad intellectum ut ad principium.

XI

Tripliciter potest aliquid super alterum addere.

Uno modo quod addat aliquam rem quae sit extra essentiam illius rei cui dicitur addi; sicut album addit super corpus, quia essentia albedinis est praeter essentiam corporis.

Alio modo dicitur aliquid addi super alterum per modum contrahendi et determinandi; sicut homo addit aliquid super animal: non quidem ita quod sit in homine alia res quae sit penitus extra

ña a la esencia de animal, pues de otra manera habría que afirmar que no es el todo que es el hombre lo que es animal, sino que el animal es una parte del hombre. Pero "animal" es limitado por "hombre" por el hecho de que todo lo que está contenido de manera determinada y actual en la noción de hombre lo está implícitamente y de manera cuasi-potencial en la de animal: así, es de la "razón" de hombre que tenga una alma racional, y de la del animal que tenga alma, sin que se precise si ésta es racional o no. Mas la determinación en virtud de la cual se dice que "hombre" se agrega a animal está fundada en la realidad.

De un *tercer modo* se dice que una cosa se agrega a otra según la razón solamente: lo cual ocurre cuando una diferencia está implicada en la noción de la una sin serlo en la de la otra, aun no siendo nada real, sino solamente de razón, sea que esta diferencia limite o no limite el término al cual está agregada. Así, "ciego" agrega alguna cosa a "hombre", a saber, la ceguera, la cual no es un ser real, sino solamente de razón, admitido que el ser abarca las privaciones; y por este hecho "hombre" se halla limitado: en efecto, no todo hombre es ciego. Pero cuando decimos "topo ciego" no hay en virtud de esta adición ninguna limitación.

---

essentiam animalis, alias oporteret dicere, quod non totum quod est homo esset animal, sed animal esset pars hominis; sed animal per hominem contrahitur, quia id quod determinate et actualiter continetur in ratione hominis, implicite et quasi potentialiter continetur in ratione animalis. Sicut est de ratione hominis quod habeat animam rationalem, et de ratione animalis est quod habeat animam, non determinando ad rationalem vel non rationalem; ista tamen determinatio ratione cuius homo super animal addere dicitur, in aliqua re fundatur.

Tertio modo dicitur aliquid addere super alterum secundum rationem tantum; quando scilicet aliquid est de ratione unius quod non est de ratione alterius: quod tamen nihil est in rerum natura, sed in ratione tantum, sive per illud contrahatur id cui dicitur addi, sive non. Caecum enim addit aliquid supra hominem, scilicet caecitatem, quae non est aliquod ens in natura, sed rationis tantum secundum quod ens est comprehendens privationes; et per hoc homo contrahitur, non enim omnis homo caecus est; sed cum dicimus talpam caecam, non fit per hoc additum aliqua contractio.

Ahora bien, no es posible que al ser considerado universalmente algo le agregue alguna cosa *de la primera manera,* aun cuando según ese modo se pueda producir una adición a un ser particular: en efecto, nada real se puede hallar fuera de la esencia del ser considerado universalmente, aun cuando cierta cosa puede hallarse fuera de la esencia de tal ser determinado. Según *el segundo modo* se encuentran cosas que agregan algo al ser, porque el ser es limitado por los diez géneros supremos, y cada uno de ellos agrega alguna cosa al ser: no del orden del accidente o de una diferencia que estaría fuera de la esencia del ser, sino un modo determinado de ser fundado en la esencia misma de la cosa. Ahora bien, de esta manera el bien no agrega algo al ser, por dividirse el bien, al igual que el ser, en las diez categorías. Es forzoso, pues, que o no agregue nada al ser, o, si algo le agrega, que sea solamente según la razón. Pues si le agregara algo real, se seguiría que por la "razón de bien", el ser se hallaría limitado a un género especial. Ahora bien, como el ser, según dice Avicena, es lo que primeramente entra en la concepción de la mente, es necesario que cualquier otro nombre o sea sinónimo del ser —cosa que no puede decirse del bien, pues no por juego se dice "ser bueno"—, o le agregue alguna cosa, al menos según la razón;

Non autem potest esse quod super ens universale aliquid addat aliquid *primo modo,* quamvis illo modo possit fieri aliqua additio super aliquod ens particulare; nulla enim res naturae est quae sit extra essentiam entis universalis, quamvis aliqua res sit extra essentiam huius entis. *Secundo* autem *modo* inveniuntur aliqua addere super ens, quia ens contrahitur per decem genera, quorum unumquodque addit aliquid super ens; non aliquod accidens, vel aliquam differentiam quae sit extra essentiam entis, sed determinatum modum essendi qui fundatur in ipsa essentia rei. Sic autem bonum non addit aliquid super ens: cum bonum dividatur aequaliter in decem genera, ut ens, ut patet in I *Ethicor.* (cap. VI): et ideo oportet quod vel nihil addat super ens, vel si addat, quod sit in ratione tantum. Si enim adderetur aliquid reale, oporteret quod per rationem boni contraheretur ens ad aliquod speciale genus. Cum autem ens sit id quod primo cadit in conceptione mentis, ut dicit Avicenna, oportet quod omne illud nomen vel sit synonymum enti: quod de bono dici non potest, cum non nugatorie dicatur ens bonum; vel addat aliquid ad minus secundum rationem; et sic

y así es necesario que el bien, por el que no se limita el ser, le agregue alguna cosa, aunque sea solamente según la razón.

Así pues, al ser, que es la primera concepción de la inteligencia, lo uno le agrega algo que es según la razón solamente: a saber, una negación: en efecto, se dice uno, como si se dijera ser indiviso. Pero el bien y lo verdadero se afirman de manera positiva, por lo cual no pueden agregarle más que una relación que es sólo de razón.

XII. Del ser y de la esencia

La resolución del ser, como en sus composiciones últimas, en esencia y existencia, ya entrevista por varios comentadores de Aristóteles, ha sido perfeccionada por Santo Tomás. Por primera vez se la halla explicada ampliamente en un opúsculo que es de los primeros años de su magisterio, el De ente et essentia. *Es complejo el objetivo estudiado en ese opúsculo. Si se hace caso omiso de sus propósitos lógicos para no retener más que su contenido metafísico, se puede decir que conduce a una clasificación jerárquica de los seres según un orden de simplicidad creciente en* substancias materiales *(compuestas de materia y de forma),* substancias espirituales *(compuestas solamente de esencia y existencia),* Dios *(absolutamente simple, y en quien la esencia es idéntica a la existencia). A pesar de algunas particularidades que se deben a su fecha muy temprana, el* De ente *indica ya perfectamente lo que será la doctrina constante de Santo Tomás en esta materia.*

Nota de vocabulario.-*En este texto y en los que siguen tropezamos continuamente con el problema de la transposición en castellano del* ens *y el* esse *de Santo Tomás. No*

---

oportet quod bonum, ex quo non contrahit ens, addat aliquid super ens, quod sit rationis tantum...

Sic ergo supra ens, quod est prima conceptio intellectus, unum addit id quod est rationis tantum, scilicet negationem: dicitur enim unum quasi ens indivisum. Sed verum et bonum positive dicuntur; unde non possunt addere nisi relationem quae sit rationis tantum.

hay una solución adecuada, por no disponer nosotros sino de la sola palabra "ser", que corresponde a la vez al infinitivo y al participio latino, siendo que en Santo Tomás —cosa que todo lo complica— el término esse *tiene una significación confinante ya con la de* ens, *ser, ya con la de existencia. Digamos de una vez por todas que* ens *lo hemos traducido por* ser *y que* esse *lo tradujimos, según el contexto, por* ser, *por* "existir" *o* "exíster" *o por* "existencia".

A. *De la significación de las palabras ser y esencia.*

(*De ente et essentia,* c. 1)

1. Porque un pequeño error al principio, grande es al final, según dice el Filósofo (*De Coelo,* A, c. 5, 271 b 8-13), y como el ser y la esencia son, por otra parte, como dice Avicena al principio de su *Metafísica,* lo que primeramente concibe el entendimiento, para que no ocurra que erremos por la ignorancia de estas nociones, conviene explicar, para resolver la dificultad de estas cosas, qué significan las palabras esencia y ser, de qué manera se realizan en las diversas cosas y cómo se encuentran en las proposiciones lógicas, a saber, género, especie, diferencia. Como en verdad debemos alcanzar el conocimiento de las cosas simples partiendo de las compuestas y llegar a lo que es anterior procediendo de lo que es posterior, a fin de que, comenzando por lo que es más fácil, nuestra enseñanza sea más acertada, debemos proceder de la significación del "ser" a la de esencia.

XII

A. 1. Quia parvus error in principio magnus est in fine, secundum Philosophum in primo *Coeli et Mundi,* ens autem et essentia sunt quae primo intellectu concipiuntur, ut dicit Avicenna in principio suae *Metaphysicae,* ideo ne ex eorum ignorantia errare contingat, ad horum difficultatem aperiendam dicendum est quid nomine essentiae et entis significetur, et quomodo in diversis inveniantur, et quomodo se habeant ad intentiones logicas, scilicet genus, speciem, differentiam. Quia vero ex compositis simplicium cognitionem accipere debemus et ex posterioribus in priora devenire, ut a facilioribus incipientes convenientior fiat disciplina, ideo ex significatione entis ad significationem essentiae procedendum est.

2. Debe saberse que, como dice Aristóteles (*Metafísica*, Δ, c. 7, 1017 a 22-35), el ser absolutamente considerado se toma en dos acepciones: 1o. el ser que se divide según las diez categorías; 2o. el ser que significa la verdad de las proposiciones. He aquí en qué difieren estas dos acepciones. Según la segunda, se puede llamar ser todo aquello de lo que se puede formar una proposición afirmativa aun cuando en la realidad nada aporte: en este sentido las privaciones y las negaciones se llaman seres. En efecto, decimos que la afirmación se opone a la negación y que la ceguera está en el ojo. Pero de la primera manera no se puede llamar ser sino lo que existe concretamente: en este sentido, ni la ceguera, ni nada semejante es ser. El término esencia, por su parte, no se toma como ser en el segundo sentido: en efecto, hay cosas que se llaman ser según este modo y sin embargo no tienen esencia, como es claro en las privaciones; pero esencia se toma como ser en el primer sentido. Por esta razón Averroes declara en el mismo pasaje (*In métaph.*, V, com. 5) que el ser en el primer sentido de la palabra es lo que significa la esencia de la cosa. Ahora bien, como se ha afirmado que el ser tomado en este sentido se divide según las diez categorías, se sigue que la esencia debe significar algo de común a todas las naturalezas por las cuales los diversos seres se clasifican en diversos gé-

---

2. Sciendum est ergo quod, sicut in V° *Metaph.* Philosophus dicit, ens per se dicitur dupliciter: uno modo quod dividitur per decem genera, alio modo quod significat propositionum veritatem. Horum autem dfferentia est quia secundo modo potest dici ens omne illud de quo affirmativa propositio formari potest, etiam si illud in re nihil ponat; per quem modum privationes et negationes entia dicuntur; dicimus enim quod affirmatio est opposita negationi et quod caecitas est in oculo. Sed primo modo non potest dici ens nisi quod aliquid in re ponit; unde primo modo caecitas et hujusmodi non sunt entia. Nomen igitur essentiae non sumitur ab ente secundo modo dicto; aliqua enim hoc modo dicuntur entia quae essentiam non habent, ut patet in privationibus; sed sumitur essentia ab ente primo modo dicto. Unde Commentator in eodem loco dicit quod ens primo modo dictum est quod significat essentiam rei. Et quia, ut dictum est, ens hoc modo dictum dividitur per decem genera, oportet quod essentia significet aliquid commune omnibus naturis per quas diversa entia in diversis generibus et

neros y especies: así, la humanidad designa la esencia del hombre, etc. Y como aquello por lo que la cosa se determina en su género propio y en su especie es lo que se significa por la definición que indica lo que es *(quid)* la cosa, resulta que el término esencia lo cambian los filósofos por el de quididad *(quidditas);* y esto es también lo que Aristóteles llama a menudo el *quod quid erat esse,* esto es, "lo que hace que una cosa sea lo que es".

B. *De la esencia de las substancias compuestas.*

(*De ente et essentia,* c. 2)

4. En las substancias compuestas forma y materia están manifiestas, como en el hombre el alma y el cuerpo. Ahora bien, no se puede decir que la esencia sea solamente uno u otro de estos componentes. Evidente es que la materia no constituye ella sola la esencia de la cosa: porque por su esencia una cosa es cognoscible y ordenada en una especie o en un género. Ahora bien, la materia no es ni el principio del conocimiento ni lo que determina una cosa a una especie o a un género; pues esto resulta de estar en acto. Tampoco puede ser considerada la forma como si constituyera ella sola la esencia de la substancia compuesta, aunque algunos hayan creído poder afirmarlo. En efecto, de lo

---

speciebus collocantur, sicut humanitas est essentia hominis, et sic de aliis. Et quia illud per quod res constituitur in proprio genere et specie est hoc quod significatur per definitionem indicantem quid est res, inde est quod nomen essentiae a philosophis in nomen quidditatis mutatur; et hoc est etiam quod Philosophus frequenter nominat "quod quid erat esse", id est hoc per quod aliquid habet esse quid.

B. 4. In substantiis igitur compositis forma et materia notae sunt, ut in homine anima et corpus. Non autem potest dici quod alterum eorum tantum essentia dicatur. Quod enim materia sola non sit essentia rei, planum est, quia res per essentiam suam cognoscibilis est et in specie ordinatur vel in genere; sed materia neque principium cognitionis est, neque secundum eam aliquid ad speciem vel ad genus determinatur, sed secundum illud quod actu est. Neque etiam forma tantum substantiae compositae essentia dici potest, quamvis hoc quidam asserere conentur. Ex his enim

que hemos dicho resulta que la esencia es lo significado por la definición de la cosa. Ahora bien, la definición de las substancias materiales contiene no solamente la forma sino también la materia. En efecto, de otra manera las definiciones de las cosas naturales no diferirían de las definiciones matemáticas. Tampoco se puede decir que la materia esté comprendida en la definición de la substancia física como si estuviera agregada a su esencia, o como una entidad que fuera extrínseca a ésta: tal modo de definición es propio de los accidentes, que no teniendo una esencia perfecta, deben incluir en su definición la substancia, la cual está fuera de su género de ser. Es pues evidente que la esencia comprende tanto la materia como la forma.

Sin embargo, no se puede decir que la esencia signifique la relación que hay entre la materia y la forma o alguna cosa que les sea sobreañadida: tal modalidad sería necesariamente un accidente exterior a la cosa, ni podría ser conocida por ella la cosa (caracteres que convienen a la esencia). En efecto, por la forma que es su acto, viene a ser la materia un ser en acto y "esta determinada cosa"; lo que le es sobreañadido no le da pues el ser en acto pura y simplemente, sino tal ser en acto, como también los accidentes hacen, como la blancura hace el ser blanco en acto.

---

quae dicta sunt patet quod essentia est illud quod per definitionem rei significatur; definitio autem substantiarum materialium non tantum formam continet sed et materiam; aliter enim definitiones naturales et mathematicae non different. Nec hoc potest dici quod materia in definitione substantiae materialis ponitur sicut additum essentia ejus, vel ens extra essentiam ejus, quia hic modus definitionis proprius est accidentibus, quae perfectam essentiam non habent; unde oportet quod in definitione sua substantiam recipiant, quod est extra genus eorum. Patet ergo quod essentia comprehendit et materiam et formam.

Non autem potest dici quod essentia relationem significet quae est inter materiam et formam, vel aliquid superadditum ipsis, quia hoc de necessitate esset accidens extraneum a re, neque per eam res cognosceretur: quae omnia essentiae conveniunt. Per formam enim quae est actus materiae, materia efficitur ens actu et hoc aliquid; unde illud quod superadvenit non dat esse actu simpliciter materiae, sed esse actu tale, sicut etiam accidentia faciunt, ut

Por esto cuando se adquiere una forma de este género, no se dice que haya generación absoluta, sino generación relativa.

5. Queda pues en pie que en las substancias compuestas el término esencia significa lo que está compuesto de materia y forma.

C. *De la esencia de las substancias separadas.*

(*De este et essentia,* c. 4)

18. Nos falta ver de qué manera se encuentra la esencia en las substancias separadas, a saber, en el alma intelectiva, en las inteligencias angélicas y en la causa primera. Aunque todos admiten la simplicidad de la causa primera, hay quienes se esfuerzan por introducir una composición de materia y forma en las inteligencias angélicas y en el alma humana, y parece que el iniciador de esta doctrina fue Avicebrón, el autor de *Fons vitae.* Pero esto se halla en oposición con lo que enseñan comúnmente los filósofos, que a esas substancias las llaman separadas de la materia, y efectivamente prueban que lo son. La mejor demostración de este aserto se toma de la capacidad inteligible que se encuentra en ellas. En efecto, es claro que las formas no son inteligibles en acto sino en cuanto están separadas de

---

albedo facit actu album. Unde et quando talis forma acquiritur, non dicitur generari simpliciter, sed secundum quid.

5. Relinquitur ergo quod nomen essentiae in substantiis compositis, significat quod ex materia et forma compositum est.

C. 18. Nunc restat videre per quem modum sit essentia in substantiis separatis, scilicet in anima intellectiva et in intelligentiis et in causa prima. Quamvis autem simplicitatem causae primae omnes concedant, tamen compositionem materiae et formae quidam nituntur ponere in intelligentiis et anima: cujus positionis auctor videtur fuisse Avicebron, auctor libri *Fontis vitae.* Hoc autem dictis philosophorum communiter repugnat, quia eas substantias separatas a materia nominant et absque materia esse probant; cujus demonstratio potissima est ex virtute intelligendi quae est in eis. Videmus enim formas non esse intelligibiles in actu nisi secundum quod sepa-

la materia y de sus condiciones, y no vienen a ser tales sino por el poder de una substancia inteligente según que las reciba y según que las actúe. De esto resulta que en toda substancia de este género debe haber exención absoluta de materia, de suerte que ni tenga ella la materia como parte, ni se encuentre con una forma impresa en la materia, como ocurre con las formas materiales.

Nadie podría decir que no es toda materia sino solamente la materia corporal lo que impide la inteligibilidad. En efecto, si así fuese, como la materia no puede ser llamada corporal sino en cuanto subsiste bajo una forma corporal, se necesitaría que el impedir la inteligibilidad le viniese a la materia de la forma corporal; mas esto es imposible puesto que también la forma corporal es inteligible en acto, como las otras formas, en cuanto se le abstrae de la materia. Así pues, ni en el alma humana, ni en la inteligencia angélica hay de ninguna manera composición de materia y forma, de suerte que la esencia se recibiese en esas substancias como en las substancias corporales; sino que se encuentra allí una composición de forma y existencia. Por esta razón en el comentario de la 9a. proposición del *De*

---

rantur a materia et a conditionibus ejus; nec efficiuntur intelligibiles in actu nisi per virtutem substantiae intelligentis, secundum quod recipiuntur in ea et secundum quod aguntur per eam. Unde oportet quod in qualibet substantia intelligente sit omnino immunitas a materia, ita quod neque habeat materiam partem sui, nec etiam sit sicut forma impressa in materia, ut est de formis materialibus.

Nec potest aliquis dicere quod intelligibilitatem non impediat materia quaelibet, sed materia corporalis tantum. Si enim hoc esset ratione corporalis materiae tantum, cum materia non dicatur corporalis nisi secundum quod stat sub forma corporali, tunc oporteret quod hoc haberet materia, scilicet impedire intelligibilitatem, a forma corporali; et hoc non potest esse, quia etiam ipsa forma corporalis actu intelligibilis est, sicut et aliae formae, secundum quod a materia abstrahitur. Unde in anima vel intelligentia nullo modo est compositio ex materia et forma, ut hoc modo accipiatur essentia in eis sicut in substantiis corporalibus; sed est ibi compositio formae et esse. Unde in commento nonae propositionis libri *de*

Causis se afirma que la substancia espiritual es lo que posee forma y ser, tomándose aquí forma por la "quididad" misma o la naturaleza simple.

19. Y es fácil ver que esto es así. En efecto, cada vez que las cosas tienen entre sí tales relaciones que una es causa de la existencia de la otra, lo que tiene razón de causa puede existir sin la otra, pero no al contrario. Ahora bien, tal es la relación entre materia y forma, que la segunda da la existencia a la primera: luego no es posible que haya materia sin cierta forma, pero no es imposible que haya alguna forma sin materia: en efecto, la forma, en cuanto es forma, es independiente de la materia. Pero si hay formas que no pueden existir más que en la materia, es en razón de la distancia que las separa del primer principio, que es el acto primero y puro. Por lo cual las formas más próximas al primer principio son formas que subsisten por sí mismas sin materia. En efecto, la forma según todo su género no tiene necesidad de materia, como se ha dicho: y tales formas son las substancias espirituales. No es pues necesario que las esencias o "quididades" de estas substancias sean otra cosa que su forma misma.

. . . .

Causis, dicitur quod intelligentia est habens formam et esse, et accipitur ibi forma pro ipsa quidditate vel natura simplici.

19. Et quomodo hoc sit, planum est videre. Quaecumque enim ita se habent ad invicem quod unum est causa esse alterius, illud quod habet rationem causae potest habere esse sine altero, sed non convertitur. Talis autem invenitur habitudo materiae et formae, quod forma dat esse materiae; et ideo impossibile est esse materiam sine aliqua forma, non tamen est impossibile esse aliquam formam sine materia; forma enim, in eo quod est forma, non habet dependentiam ad materiam. Sed si inveniantur aliquae formae quae non possunt esse nisi in materia, hoc accidit eis secundum quod sunt distantes a principio primo quod est actus primus et purus; unde illae formae quae sunt propinquissimae principio primo sunt formae per se sine materia subsistentes. Non enim forma secundum totum genus suum materia indiget, ut dictum est, et hujusmodi formae sunt intelligentiae; et ideo non oportet ut essentiae vel quidditates harum substantiarum sint aliud quam ipsa forma.

. . . .

21. Tales substancias, aunque sean formas puras, sin materia, no son sin embargo de una absoluta simplicidad, ni son actos puros, sino que entrañan una mezcla de potencia. Lo cual se manifiesta así: en efecto, todo lo que no pertenece al concepto de la esencia o de la quididad le viene del exterior y entra en composición con la esencia, no pudiendo ser concebida ninguna esencia sin sus partes. Ahora bien, una esencia o una quididad puede siempre ser concebida sin saber nada de su existencia. En verdad, yo puedo concebir lo que es el hombre o el fénix, aun ignorando si existe en la realidad. Luego es evidente que la existencia es algo distinto de la esencia o quididad, si no es que haya un ser cuya quididad sea su propia existencia. Entonces tal ser no puede ser sino único y primero, porque es imposible que una cosa se multiplique si no es por adición de una diferencia, como se multiplica la naturaleza del género en especies; o por el hecho de que la forma es recibida en diversas materias, como sucede en el caso de la multiplicación de la naturaleza específica en individuos diversos; o porque el uno exista absolutamente mientras que el otro lo recibe un sujeto: si existiera, por ejemplo, un calor separado, sería, por su esencia misma, distinto del calor no separado. Pero si se admite una realidad que no sea más que existencia

---

21. Hujusmodi autem substantiae, quamvis sint formae tantum sine materia, non tamen in eis est omnimoda simplicitas, nec sunt actus purus, sed habent permixtionem potentiae, et hoc sic patet. Quidquid enim non est de intellectu essentiae vel quidditatis, hoc est adveniens extra et faciens compositionem cum essentia, quia nulla essentia sine his quae sunt partes essentiae intelligi potest. Omnis autem essentia vel quidditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo; possum enim intelligere quid homo est vel phoenix, et tamen ignorare utrum esse habeat in rerum natura; patet ergo quod esse est aliud ab essentia vel quidditate. Nisi forte sit aliqua res cujus quidditas sit ipsum suum esse; et haec res non potest esse nisi una et prima, quia impossibile est ut fiat plurificatio alicujus, nisi per additionem alicujus differentiae, sicut multiplicatur natura generis in species; vel per hoc quod forma recipitur in diversis materiis, sicut multiplicatur natura speciei in individuis diversis; vel per hoc quod unum est absolutum et aliud in aliquo receptum, sicut si est quidem calor separatus, est alius a calore non separato, ex ipsa sua ratione. Si autem ponatur aliqua

pura, de suerte que ella sea el exíster mismo subsistente, tal realidad no puede recibir la adición de alguna diferencia, porque entonces dejaría de ser el exíster puro, sino exíster y además una cierta forma; y mucho menos podrá recibir la adición de la materia, porque en este caso ya no sería subsistente sino material. Queda pues en firme que una realidad que sea su propio exíster no puede ser sino única. En consecuencia, es necesario que en todo lo que no es esta realidad, una cosa sea su existencia y otra la quididad o naturaleza o forma; de donde resulta que en las inteligencias puras debe haber una existencia además de la forma, y por eso se ha dicho que una inteligencia de este género es forma y existencia.

22. Mas cuanto conviene a una cosa es: o producida por los principios de su naturaleza, como la propiedad de reír en el hombre, o le viene de un principio exterior, como la luz en el aire le viene de la abundancia del sol. Ahora bien, la existencia misma no puede ser causada por la forma misma o quididad de la cosa (entiendo que como por su causa eficiente), porque entonces una cosa sería su propia causa y se produciría ella misma, lo que es imposible. Es pues necesario que todo aquello en lo que la existencia es distinta de la naturaleza tenga el ser recibido de otro. Y

---

res quae sit esse tantum, ita ut ipsum esse sit subsistens, hoc esse non recipiet additionem differentiae quia jam non esset esse tantum, sed esse et praeter hoc forma aliqua; et multo minus recipiet additionem materiae, quia jam esset non subsistens sed materiale. Unde relinquitur quod talis res quae sit suum esse non est nisi una; unde oportet quod in qualibet alia re praeter eam aliud sit esse suum, aliud quidditas vel natura seu forma sua; unde in intelligentiis oportet quod sit esse praeter formam, et ideo dictum est quod intelligentia est forma et esse.

22. Omne autem quod convenit alicui, vel est causatum ex principiis naturae suae, sicut risibile in homine, vel advenit ex principio aliquo extrinseco, sicut lumen in aere ex affluentia solis. Non autem potest esse quod ipsum esse sit causatum ab ipsa forma vel quidditate, dico autem sicut a causa efficiente, quia sic aliqua res esset sui ipsius causa et aliqua res seipsam produceret, quod est impossibile. Ergo oportet quod omnis talis res, cujus esse est aliud a sua natura, habeat esse ab alio. Et quia omne quod est per aliud redu-

como todo aquello que es "por otro" se reduce a lo que es "por sí" como a su causa primera, es necesario que haya una realidad que sea la causa de la existencia de todas las otras cosas, siendo ella misma puro exíster. De otra manera se iría al infinito en las causas, por tener todo lo que no es pura existencia una causa de su existencia, como se acaba de decir. Luego es claro que la substancia espiritual es forma y existencia y que tiene su existencia del primer ser, que es existencia pura, y ésta es la causa primera, que es Dios.

Mas todo aquello que recibe algo de otra cosa está en potencia con relación a esta otra, y lo que recibe en sí es su acto. Luego es menester que la quididad o la forma que es la substancia intelectual, esté en potencia con relación a la existencia que ella recibe de Dios, y esta existencia es recibida por modo de acto. Así se hallan en los espíritus puros potencia y acto, pero no materia y forma, salvo en un sentido equívoco. Por lo cual también el padecer y recibir, ser sujeto y otras cosas semejantes que parecen convenir a las cosas en razón de la materia, no pueden atribuirse, como lo nota Averroes (*De anima,* III, com. 14), sino de manera equívoca, a las substancias intelectuales y a las substancias corporales. Pero porque, como ya se dijo, la quididad de la substancia intelectual es la substancia intelectual misma, se debe reconocer que esta quididad o esencia es eso mismo

---

citur ad illud quod est per se sicut ad primam causam, oportet quod sit aliqua res quae sit causa essendi omnibus rebus, eo quod ipsa est esse tantum; alias iretur in infinitum in causis, cum omnis res quae non est esse tantum habeat causam sui esse, ut dictum est. Patet ergo quod intelligentia est forma et esse, et quod esse habeat a primo ente quod est esse tantum; et hoc est causa prima quae est Deus.

Omne autem quod recipit aliquid ab aliquo est in potentia respectu illius, et hoc quod receptum est in eo est actus ejus. Oportet ergo quod ipsa quidditas vel forma, quae est intelligentia, sit in potentia respectu esse quod a Deo recipit, et illud esse receptum est per modum actus. Et ita invenitur potentia et actus in intelligentiis, non tamen materia et forma nisi aequivoce; unde etiam pati et recipere, subjectum esse, et omnia hujusmodi quae videntur rebus ratione materiae convenire, aequivoce conveniunt substantiis intellectualibus et substantiis corporalibus, ut in III° *de Anima* Commentator dicit. Et quia, ut dictum est, intelligentiae quidditas est ipsamet intelligentia, ideo quidditas vel essentia ejus est ipsum

que es *(quod est)* y que la existencia que ella recibe de Dios es eso por lo que *(id quod)* ella es o subsiste en la realidad. Y por eso algunos han dicho que tales substancias están compuestas de *quo est* (aquello por lo que la cosa es) y de *quod est* (lo que es) o, como dice Boecio, de *quod est* y de *esse.*

23. Habiendo admitido la existencia de la potencia y del acto en las substancias espirituales, es fácil explicar su multiplicidad, lo que sería imposible si no hubiese potencia en ellas. Por lo cual Averroes declara (*De anima,* III, c. 5) que si la naturaleza del intelecto posible fuese ignorado, no se podría descubrir multiplicidad en las substancias separadas. Así es que según su proporción de potencia y acto difieren estas substancias entre sí, de suerte que la inteligencia superior que esté más cercana al primer ser tiene más acto y menos potencia, y así en cuanto a los demás; y esto termina en el alma humana, que está en el último grado de las substancias intelectuales. De aquí que el intelecto posible de esta alma tenga con las formas inteligibles la misma relación que la materia primera, que ocupa el último grado en el ser sensible, con las formas sensibles, como dice Averroes en *De anima* (III), y por eso Aristóteles compara ese intelecto con una tabla en la que no haya nada escrito. Y

---

quod est, et suum esse receptum a Deo est id quo est vel subsistit in rerum natura; et propter hoc a quibusdam dicuntur hujusmodi substantiae componi ex quo est et quod est, vel ex quod est et esse, ut Boetius dicit.

23. Et quia in intelligentiis ponitur potentia et actus, non erit difficile invenire multitudinem intelligentiarum; quod esset impossibile si potentia in eis non esset. Unde dicit Commentator in III° *de Anima* quod, si natura intellectus possibilis esset ignorata, non possemus invenire multitudinem in substantiis separatis. Est ergo distinctio earum ab invicem secundum gradum potentiae et actus, ita quod intelligentia superior, quae plus propinqua est primo, habet plus de actu et minus de potentia, et sic de aliis; et hoc completur in anima humana quae tenet ultimum gradum in intellectualibus. Unde intellectus possibilis ejus se habet ad formas intelligibiles sicut materia prima, quae tenet ultimum gradum in esse sensibili, ad formas sensibiles, ut Commentator dicit in III° *de Anima;* et ideo Philosophus comparat eum tabulae in qua nihil est scriptum. Et

por lo mismo, entre todas las substancias intelectuales, ella es la que tiene mayor potencialidad. Por eso se halla asaz próxima de las cosas materiales para asumir una de ellas en su existencia, de suerte que del alma y del cuerpo resulte un solo exíster en un único compuesto, aunque en cuanto pertenece al alma no dependa ese exíster del cuerpo. Y por eso, después de esta forma que es el alma, se encuentran otras formas que tienen mayor potencialidad y una proximidad todavía más grande a la materia, al grado de que su existencia no puede ser sin ella. Aun allí hay un orden y grados [escalonándose] hasta las formas primeras de los elementos, que son lo más próximo a la materia, por lo cual no pueden obrar sino según la exigencia de las cualidades activas y pasivas y otras determinaciones por las cuales la materia se dispone para la forma.

D. *Conclusión: de tres maneras posee su esencia una substancia.*

(*De ente et essentia,* c. 5)

24. Por lo ya visto es claro cómo la esencia se encuentra en las diferentes cosas. En efecto, de tres maneras poseen las substancias su esencia.

a) Hay en verdad un ser que es Dios, cuya esencia es su exíster. Y por eso algunos filósofos llegaron a decir que

---

propter hoc inter alias substantias intellectuales plus habet de potentia. Ideo efficitur in tantum propinqua rebus materialibus ut res materialis trahatur ad participandum esse suum, ita scilicet quod ex anima et corpore resultat unum esse in uno composito, quamvis illud esse prout est animae non sit dependens a corpore. Et ideo, post ipsam formam quae est anima, inveniuntur aliae formae plus de potentia habentes et magis propinquae materiae, in tantum quod earum esse sine materia non est. In quibus etiam invenitur ordo et gradus usque ad primas formas elementorum, quae sunt propinquissimae materiae. Unde nec aliquam operationem habent, nisi secundum exigentiam qualitatum activarum et passivarum et aliarum quibus materia ad formam disponitur.

D. 24. His visis patet quomodo essentia in diversis reperitur. Invenitur enim triplex modus habendi essentiam in substantiis.

a) Aliquid enim est sicut Deus, cujus essentia est suum esse; et ideo inveniuntur aliqui philosophi dicentes quod Deus non habet

Dios no tiene quididad o esencia, porque su esencia no es otra cosa que su existencia, de donde se sigue también que no está dentro de ningún género, porque todo lo que pertenece a un género debe tener una quididad aparte de su existencia... No es necesario, si decimos que Dios es exíster puro, que caigamos en el error de los que han pretendido que El es un ser universal por el cual todo existe formalmente. En efecto, el ser que es Dios tiene tal condición que ninguna adición se le puede hacer. Así es que por su sola pureza es distinto de todo otro, como un color separado, si lo hubiera, sería, por el hecho mismo de su separación, distinto de un color no separado. Por lo cual dice en *De Causis* (comentario de la 9a. proposición) que la individuación de la primera causa, que es puro exíster, se hace por su sola bondad. En cuanto al "ser común", así como no incluye ninguna adición en su concepto, así tampoco incluye en su concepto la negación de toda adición, porque, si fuese así, no se podría concebir ningún ser en el que se agregara algo a la existencia. Así también, aunque este ser sea pura existencia, no se sigue que las otras perfecciones o prerrogativas le falten. Aún más, El posee todas las perfecciones que hay en todos los géneros, lo que hace que

---

quidditatem vel essentiam, quia essentia sua non est aliud quam esse suum. Et ex hoc sequitur quod ipse non sit in genere, quia omne quod est in genere oportet quod habeat quidditatem praeter esse suum... Nec oportet, si dicimus quod Deus est esse tantum, ut in illorum errorem incidamus qui dixerunt quod Deus est illud esse universale quo quaelibet res est formaliter. Hoc enim esse quod est Deus hujus conditionis est ut nulla sibi additio fieri possit; unde per ipsam suam puritatem est esse distinctum ab omni alio; sicut, si esset quidam color separatus, ex ipsa sua separatione esset alius a colore non separato. Propter quod in commento nonae propositionis libri de Causis dicitur quod individuatio primae causae, quae est esse tantum, est per puram bonitatem ejus. Esse autem commune, sicut in intellectu suo non includit aliquam additionem, ita non includit in intellectu suo aliquam praecisionem additionis, quia, si hoc esset, nihil posset intelligi esse in quo super esse aliquid adderetur. Similiter etiam, quamvis sit esse tantum, non oportet quod deficiant ei reliquae perfectiones et nobilitates; imo habet omnes perfectiones quae sunt in omnibus generibus, propter quod

Aristóteles (*Metaf.*, Δ, c. 16, 1021, b 30) y Averroes (*Metaf.*, V, com. 21) le llamen el perfecto absoluto. Pero El las posee de una manera más excelente que las otras cosas porque en El son una sola, mientras que en los demás son diversas. La razón de ello es que todas esas perfecciones se hallan en El según su exíster simple; como si alguien pudiera, por una sola cualidad, producir las operaciones de todas las cualidades, y poseyera así en esta sola cualidad todas las otras, así Dios en su existencia misma posee todas las perfecciones.

b) **25.** De una segunda manera la esencia se halla en las substancias espirituales creadas, en las cuales la existencia es distinta de la esencia, aunque ésta sea sin materia. De esto resulta que la existencia de tales substancias no es absoluta, sino recibida, y por lo tanto limitada y finita, a la medida de la naturaleza receptora, mientras que su naturaleza o quididad, al contrario, es absoluta y no recibida en una materia. Por lo cual se dice en *De Causis* que las substancias espirituales son infinitas por abajo y limitadas por arriba: en efecto, están limitadas en cuanto a su existencia, que reciben de un ser superior; mas no están limitadas por abajo, por el hecho de que sus formas no están limitadas a la capacidad de una materia que las recibiera.

---

perfectum simpliciter dicitur, ut dicunt Philosophus et Commentator V° *Metaph.*, sed habet eas modo excellentiori caeteris rebus quia in eo sunt unum, sed in aliis diversitatem habent. Et hoc est quia omnes perfectiones conveniunt ei secundum esse simplex; sicut, si aliquis per unam qualitatem posset efficere operationes omnium qualitatum, in illa una qualitate omnes qualitates haberet, ita Deus in ipso esse suo omnes perfectiones habet.

b) **25.** Secundo modo invenitur essentia in substantiis creatis intellectualibus, in quibus est aliud esse quam essentia earum, quamvis sit sine materia earum essentia. Unde esse earum non est absolutum sed receptum, et ideo limitatum et finitum ad capacitatem naturae recipientis, sed natura vel quidditas earum est absoluta, non recepta in aliqua materia. Et ideo dicitur in libro de Causis quod intelligentiae sunt infinitae inferius et finitae superius. Sunt enim finitae quantum ad esse suum quod a superiori recipiunt, non tamen finitae inferius quia earum formae non limitantur ad capacitatem alicujus materiae recipientis eas; et ideo in

Por esto en tales substancias no se halla una multitud de individuos en una misma especie, como se ha dicho, si no es en el alma humana, a causa del cuerpo al que se une. Sin embargo, aunque la individuación del alma depende ocasionalmente del cuerpo en cuanto a su origen, porque una alma no adquiere su individuación sino en el cuerpo cuyo acto es, no hay por qué concluir que al suprimirse el cuerpo desaparezca la individuación; porque habiendo un ser absoluto, en virtud del cual ella se adquirió un ser individuado, al venir a ser la forma de tal cuerpo, en cuanto a su ser el alma permanece individuada. Por esta razón dice Avicena (*De anima,* v, c. 3 y 4) que la individuación de las almas para su multiplicidad depende del cuerpo en cuanto a su origen, pero no en cuanto a su fin. Y como en estas substancias la quididad de ninguna manera es lo mismo que su existencia, por esto mismo pueden ser ordenadas en el predicamento, y por esto en ellas se halla género, especie y diferencia, aun cuando sus diferencias propias sigan ocultas para nosotros. En efecto, en las cosas sensibles aun las diferencias esenciales nos son desconocidas, por lo cual se significan por diferencias accidentales que emanan de las esenciales, como la causa se significa por su efecto, o como bípedo se emplea como diferencia del hombre. En

---

talibus substantiis non invenitur multitudo individuorum in una specie, ut dictum est, nisi in anima humana propter corpus cui unitur. Et licet individuatio sua ex corpore occasionaliter dependeat quantum ad sui inchoationem, quia non acquiritur sibi esse individuatum nisi in corpore cujus est actus, non tamen oportet quod, substracto corpore, individuatio pereat, quia cum habeat esse absolutum ex quo acquisitum est sibi esse individuatum, ex hoc quod facta est forma hujus corporis, illud esse semper remanet individuatum; et ideo dicit Avicena quod individuatio animarum ut multiplicentur dependet a corpore quantum ad sui principium et non quantum ad sui finem. Et quia in istis substantiis quidditas nihilominus non idem est quod esse, ideo sunt ordinabiles in praedicamento, et propter hoc invenitur in eis genus et species et differentia, quamvis earum differentiae propriae nobis occultae sint. In rebus enim sensibilibus etiam ipsae differentiae essentiales ignotae sunt; unde significantur per differentias accidentales quae ex essentialibus oriuntur, sicut causa significatur per suum effectum, sicut bipes ponitur differentia hominis. Accidentia autem propria

cuanto a las substancias inmateriales, sus accidentes propios nos son desconocidos, lo que hace que ni de manera absoluta ni por diferencias accidentales se pueda significar su diversidad para nosotros.

c) De un tercer modo se halla la esencia en las substancias compuestas de materia y forma, cuya existencia, por el hecho de que viene de otra, es recibida y finita, y cuya naturaleza o quididad es igualmente recibida en una materia particular. Tales substancias son limitadas por arriba y por abajo, y a causa de la división de la materia particular es posible en ellas la multiplicación de individuos de la misma especie...

XIII. QUE EN DIOS HAY IDENTIDAD ENTRE LA ESENCIA Y LA EXISTENCIA

(*Contra Gentiles,* I, c. 22)

Sabido es que el problema del ser halla en esta fórmula su solución última. Mientras que en toda criatura esencia y existencia no son una misma cosa, en Dios se identifican. En lugar del texto más conciso de la Suma Teológica (Ia Ps, q. 3, a. 4) *hemos preferido la exposición más desarrollada y más rica del* Contra Gentiles. *Santo Tomás acaba de afirmar que en Dios no hay composición de ninguna clase (c. 18), y más inmediatamente que El es su esencia misma (c. 21); y prosigue de esta manera.* (*Cf. supra,* Esencia y existencia, p. 129).

---

substantiarum immaterialium nobis ignota sunt; unde differentiae earum nec per se nec per accidentales differentias a nobis significari possunt.

c) **27.** Tertio modo invenitur essentia in substantiis compositis ex materia et forma, in quibus est esse receptum et finitum propter hoc quod ab alio esse habent, et iterum natura vel quidditas earum est recepta in materia signata. Et ideo sunt finitae et superius et inferius, et in eis, propter divisionem materiae signatae, possibilis est multiplicatio individuorum in una specie...

De todo lo que precede se puede concluir además que en Dios la esencia o quididad no es algo distinto de su existencia.

a) En efecto, ya se demostró (cap. 13) que hay un ser que existe necesariamente por sí, el cual es Dios. Así es que este ser que es necesario, si pertenece a una quididad que no se identifica con El: o bien está en disonancia con esta quididad o le repugna, como que exista por sí la quididad de blancura; o bien está en consonancia o afinidad con ella, como le conviene a la blancura existir en otro. En el primer caso, a la quididad en cuestión no le puede convenir la existencia que es por sí misma necesaria, como tampoco a la blancura el existir por sí misma. En el segundo caso (tres hipótesis deben considerarse) o la existencia considerada depende de la esencia, o ambas dependen de otra causa, o la esencia depende de la existencia. Las dos primeras de estas hipótesis van contra la noción de lo que existe necesariamente por sí: pues si depende de otro, ya no es necesariamente existente. En cuanto a la tercera hipótesis, acarrea que dicha quididad sobreviene accidentalmente a la cosa que existe necesariamente por sí. En efecto, todo lo que sigue a la existencia de una cosa

---

XIII

QUOD IN DEO IDEM EST ESSE ET ESSENTIA

Ex his autem quae supra ostensa sunt, ulterius probari potest quod in Deo non est aliud essentia vel quidditas quam suum esse.

a) Ostensum est enim supra (cap. 13) aliquid esse quod per se necesse est esse, quod Deus est. Hoc igitur esse quod necesse est, si est alicui quidditati quae non est quod ipsum est, aut est dissonum illi quidditati seu repugnans, sicut per se existere quidditati albedinis: aut ei consonum sive affine, sicut albedini esse in alio. Si primo modo, illi quidditati non conveniet esse quod est per se necesse: sicut nec albedini per se existere. Si autem secundo modo, oportet quod vel esse hiuiusmodi dependeat ab essentia; vel utrumque ab alia causa; vel essentia ab esse. Prima duo sunt contra rationem ejus quod est per se necesse esse: quia, si ab alio dependet, iam non est necesse esse. Ex tertio vero sequitur quod illa quidditas accidentaliter adveniat ad rem quae per se necesse est esse: quia omne quod sequitur ad esse rei, est ei accidentale. Et sic non erit

le es accidental; luego ella no puede ser su quididad propia. En consecuencia, Dios no tiene una esencia que no sea su existencia.

Se podría objetar que la existencia de que se trata no depende absolutamente de dicha esencia al grado de no existir de ninguna manera si la esencia no existe, sino que de ésta depende solamente en cuanto a la unión con que se le une. Y así aquella existencia es por sí necesaria, pero el unírsele no es por sí necesario.

Pero esta explicación no elude los inconvenientes precedentes. En efecto, si esa existencia puede ser concebida sin dicha esencia, se sigue que esta esencia no tiene más que una relación accidental con la existencia en cuestión. Pero lo que es por sí, debe existir necesariamente. Luego la esencia considerada se relaciona accidentalmente con lo que existe necesariamente por sí y no puede ella ser su "quididad". Ahora bien, lo que existe necesariamente por sí es Dios. No es, pues, aquélla la esencia de Dios, sino alguna esencia posterior a Dios. Mas si dicha existencia no puede ser concebida sin aquella esencia, entonces aquella existencia depende absolutamente de aquello de lo cual depende su unión a aquella esencia. Y así volvemos a lo mismo que antes.

---

eius quidditas. Deus igitur non habet essentiam quae non sit suum esse.

Sed contra hoc potest dici quod illud esse non absolute dependet ab essentia illa, ut omnino non sit nisi illa esset: sed dependet quantum ad coniunctionem qua ei coniugitur. Et sic illud esse per se necesse est, sed ipsum coniungi non per se necesse est.

Haec autem responsio praedicta inconvenientia non evadit. Quia si illud esse potest intelligi sine illa essentia, sequetur quod illa essentia accidentaliter se habet ad illud esse. Sed id quod est per se necesse esse est illud esse. Ergo illa essentia se habet accidentaliter ad id quod est per se necesse esse. Non ergo est quidditas eius. Hoc autem quod est per se necesse esse, est Deus. Non igitur illa est essentia Dei, sed aliqua essentia Deo posterior. Si autem non potest intelligi illud esse sine illa essentia, tunc illud esse absolute dependet ab eo a quo dependet coniunctio sua ad essentiam illam. Et sic redit idem quod prius.

b) Además, una cosa es por su existencia. Luego lo que no es su propia existencia, no es por sí necesariamente existente. Es así que Dios es por Sí necesariamente existente. Luego El es su existencia.

c) Todavía más. Si la existencia de Dios no es su esencia (y no puede ser parte de ésta, puesto que la esencia de Dios es simple como se ha visto en el c. 18), es necesario que tal existencia sea algo aparte de su esencia. Mas todo lo que conviene a una cosa sin ser de su esencia, le conviene por alguna causa: en efecto, las cosas que no son una sola por sí, si se unen, es necesario que se unan por alguna causa. Así es que la existencia conviene a dicha quididad por alguna causa. (Dos hipótesis deben entonces considerarse): o bien se trata de una causa que es de la esencia de esa cosa o es la esencia misma; o bien de una causa extraña. En el primer caso, pues la esencia existe en virtud de aquella existencia, se sigue que algo es causa de su propio existir. Ahora bien, esto es imposible puesto que una causa es en el orden del conocimiento anterior a su efecto. Si pues una cosa fuese causa de su propia existencia, se la concebiría como existente aun antes de que existiese, lo cual es imposible, a no ser que se entienda que una cosa es causa de su propio ser según un ser accidental, que es ser respecto a algo, lo que no es imposible:

---

b) Item. Unumquodque est per suum esse. Quod igitur non est suum esse, non est per se necesse esse. Deus autem est per se necesse esse. Ergo Deus est suum esse.

c) Amplius. Si esse Dei non est sua essentia, non autem pars eius esse potest, cum essentia divina sit simplex, ut ostensum est (cap. 18): oportet quod huiusmodi esse sit aliquid praeter essentiam eius. Omne autem quod convenit alicui quod non est de essentia eius, convenit et per aliquam causam: ea enim quae per se non sunt unum, si coniungantur, oportet per aliquam causam uniri. Esse igitur convenit illi quidditati per aliquam causam. Aut igitur per aliquid quod est de essentia illius rei, sive per essentiam ipsam: aut per aliquid aliud. Si primo modo; essentia autem est secundum illud esse: sequitur quod aliquid sit sibi ipsi causa essendi. Hoc autem est impossibile: quia prius secundum intellectum est causam esse quam effectum; si ergo aliquid sibi ipsi esset causa essendi, intelligeretur esse antequam haberet esse, quod est impossibile:-nisi intelligatur quod aliquid sit sibi causa essendi secundum esse accidentale, quod esse est secundum quid. Hoc enim non est impossibile: invenitur

en efecto, se puede encontrar un ser accidental causado por los principios mismos de su sujeto, siendo aprehendido el ser substancial de éste anteriormente a ese ser accidental. Pero no se trata aquí de un ser accidental sino substancial. Si es de una causa extraña de la que le viene la existencia: (se debe decir) que todo aquello que recibe la existencia de otra causa, es causado, y no es causa primera. Es así que Dios es la causa primera que no tiene causa, como ya se demostró (cf. supra, c. 13), luego se debe concluir que aquella quididad que recibe de otra parte la existencia, no es la quididad de Dios. En consecuencia es necesario que la existencia de Dios sea su quididad.

d) Aún más. *La existencia* designa cierto acto: en efecto, no se dice que una cosa exista porque esté en potencia, sino porque está en acto. Ahora bien, todo aquello a lo que conviene un acto distinto de su propia existencia, está en relación a él como la potencia al acto: en efecto, acto y potencia son correlativos. Por lo tanto, si la esencia divina es algo distinto de su existencia, se sigue que esencia y existencia se relacionan entre sí como potencia y acto. Ahora bien, se ha probado que en Dios no hay nada de potencia, sino que El es acto puro (cap. 16). Luego la esencia de Dios no es otra cosa que su existencia.

---

enim aliquod ens accidentale causatum ex principiis sui subiecti, ante quod esse intelligitur esse substantiale subiecti. Nunc autem non loquimur de esse accidentali, sed de substantiali.-Si autem illi conveniat per aliquam aliam causam; omne autem quod acquirit esse ab alia causa, est causatum, et non est causa prima; Deus autem est prima causa non habens causam, ut supra (cap. 13) demonstratum est: igitur ista quidditas quae acquirit esse aliunde, non est quidditas Dei. Necesse est igitur quod Dei esse quidditas sua sit.

d) Amplius. *Esse* actum quemdam nominat: non enim dicitur esse aliquid ex hoc quod est in potentia, sed ex eo quod est in actu. Omne autem cui convenit actus aliquis diversum ab eo existens, se habet ad ipsum ut potentia ad actum: actus enim et potentia ad se invicem dicuntur. Si ergo divina essentia est aliud quam suum esse, sequitur quod essentia et esse se habeant sicut potentia et actus. Ostensum est autem in Deo nihil esse de potentia, sed ipsum esse purum actum (cap. 16). Non igitur Dei essentia est aliud quam suum esse.

e) Además, todo aquello que no puede existir sino por varios concurrentes es compuesto. Pero ninguna cosa en que la esencia y la existencia son distintas puede existir sino por el concurso de varios elementos, a saber la esencia y la existencia. Luego todo aquello en lo que esencia y existencia se distinguen es compuesto. Ahora bien, Dios no es compuesto, como ya se demostró (cap. 18). Luego la misma existencia de Dios es su esencia.

f) Aún más. Toda cosa es por el hecho de que tiene existencia. Así es que ninguna cosa cuya esencia no sea su existencia existe por su esencia, sino por participación de otro, a saber, de la existencia misma. Ahora bien, lo que es por participación de otro no puede ser el primer ser, porque aquel del que participa para existir le es anterior. Es así que Dios es el primer ser, al que nada es anterior. Luego la esencia de Dios es su existencia.

g) En esta sublime verdad Moisés fue instruido por Dios: habiéndole preguntado al Señor, *Exodo* 3, 13, 14: *Si los hijos de Israel me dicen: ¿cuál es su nombre?, ¿qué les diré?,* le respondió el Señor: *Yo soy el que soy. Así responderás a los hijos de Israel: El que es me ha enviado a vosotros,* manifestando que su nombre propio es *El que es.* Ahora bien, todo nombre se forma para significar la natu-

---

e) Item. Omne illud quod non potest esse nisi concurrentibus pluribus, est compositum. Sed nulla res in qua est aliud essentia et aliud esse,.potest esse nisi concurrentibus pluribus, scilicet essentia et esse. Ergo omnis res in qua est aliud essentia et aliud esse, est composita. Deus autem non est compositus, ut ostensum est (cap. 18). Ipsum igitur esse Dei est sua essentia.

f) Amplius. Omnis res est per hoc quod habet esse. Nulla igitur res cuius essentia non est suum esse, est per essentiam suam, sed participatione alicuius, scilicet ipsius esse. Quod autem est per participationem alicuius, non potest esse primum ens: quia id quod aliquid participat ad hoc quod sit, est eo prius. Deus autem est primum ens, quo nihil est prius. Dei igitur essentia est suum esse.

g) Hanc autem sublimem veritatem Moyses a Domino est edoctus: qui cum quaereret a Domino, *Exod.* III, 13, 14, dicens: *Si dixerint ad me filii Israel, Quod nomen eius? quid dicam eis?* Dominus respondit: *Ego sum qui sum. Sic dices filiis Israël: Qui est misit me ad vos,* ostendens suum proprium nomen esse *Qui est.* Quodlibet autem nomen est institutum ad significandum naturam

raleza o esencia de alguna cosa. De donde resulta que la existencia divina misma es su esencia o naturaleza.

h) Esta verdad la han profesado también los doctores católicos. Y así, San Hilario dice (*De Trinitate,* VII, 11): *"El existir no es para Dios un accidente, sino la verdad subsistente, y la causa que permanece, y la propiedad natural del género".* Boecio dice igualmente (*De Trinitate,* c. 2) que *"la substancia divina es la existencia misma, y de ella viene la existencia".*

XIV. Es necesario que todo ser sea creado por Dios

(1ª Pˢ, q. 44, a. 1)

Con este artículo se inicia en la Suma Teológica *el tratado de la creación. Se puede agregar que con él se concluye al mismo tiempo la determinación de la estructura metafísica concreta del ser. Por vía de causalidad, y a partir del ser contingente, nos hemos elevado hasta el ser primero cuya naturaleza se ha reconocido. Ahora volvemos, por la misma vía de la causalidad, a la multiplicidad de los seres creados. Debe notarse que aquí, como para la prueba de la* cuarta vía *y para la demostración central de la identidad en Dios de la esencia y el ser, Santo Tomás basa su argumentación sobre la relación del ser participado,* ens per participationem, *con el ser no participado,* ens per se. *Por lo tanto, en la perspectiva de la doctrina de la participación es donde la metafísica del ser halla su expresión más sintética.*

---

seu essentiam alicuius rei. Unde relinquitur quod ipsum divinum esse est sua essentia vel natura.

h) Hanc etiam veritatem Catholici doctores professi sunt. Ait namque Hilarius, in libro *de Trin.* (lib. VII, 11): *Esse non est accidens Deo, sed subsistens veritas, et manens causa, et naturalis generis proprietas.* Boetius etiam dicit, in libro *de Trin.* (cap. II), *quod divina substantia est ipsum esse, et ab ea est esse.*

OBJECIONES.-1. Parece que no es necesario que todo ser sea creado por Dios. En efecto, nada impide encontrar una cosa sin lo que no es de su naturaleza, como un hombre sin blancura. Ahora bien, la relación de efecto a causa no parece estar incluida en la naturaleza misma de los seres, pues sin ella pueden ser concebidos algunos seres y por lo tanto existir sin esa relación. Luego nada impide que haya seres que no sean creados por Dios.

2. Para existir es para lo que una cosa tiene necesidad de causa eficiente. Luego lo que no puede no ser, no necesita de causa eficiente. Pero ninguna cosa necesaria puede no ser, porque lo que es necesario que sea no puede no ser. Luego como hay mucho de necesario en las cosas, se ve que no todos los seres vienen de Dios.

3. De todas las cosas de las que hay una causa, se puede dar una demostración por esa causa. Pero en Matemáticas, como dice Aristóteles (*Metaf.*, B, c. 2, 996 a 29), no hay demostración por la causa agente.-Luego no todos los seres proceden de Dios como de su causa agente.

SED CONTRA.-Por el contrario se lee en la *Epístola a los Romanos* (11, 36): *"De El, y por El, y en El son todas las cosas"*.

XIV

UTRUM SIT NECESSARIUM OMNE ENS ESSE CREATUM A DEO

Ad Primum sic proceditur. Videtur, quod non sit necessarium omne ens esse creatum a Deo. Nihil enim prohibet inveniri rem sine eo, quod non est de ratione rei, sicut hominem sine albedine: sed habitudo causati ad causam non videtur esse de ratione entium; quia sine hac possunt aliqua entia intelligi: ergo sine hac possunt esse; ergo nihil prohibet esse aliqua entia non creata a Deo.

2. *Praeterea.* Ad hoc aliquid indiget causa efficiente, ut sit: ergo quod non potest non esse, non indiget causa efficiente: sed nullum necessarium potest non esse; quia quod necesse est esse, non potest non esse. Cum igitur multa sint necessaria in rebus, videtur, quod non omnia entia sint a Deo.

3. *Praeterea.* Quorumcumque est aliqua causa, in his potest fieri demonstratio per causam illam: sed in mathematicis non fit demonstratio per causam agentem, ut per Philos. patet in III° *Metaph.* Non igitur omnia entia sunt a Deo, sicut a causa agente.

Sed contra est, quod dicitur *Rom.*, cap. II: *Ex ipso, et per ipsum et in ipso sunt omnia.*

RESPONDO diciendo que es necesario afirmar que todo ser, cualquiera que sea, viene de Dios. En efecto, si cierta cosa se halla en otra por participación, es necesario que sea causada en su ser por aquel al que pertenece por esencia, como el fierro se pone ardiendo por el fuego. Ahora bien, se ha visto precedentemente, tratando de la simplicidad divina, que Dios es el ser subsistente por sí; y además que el ser subsistente por sí no puede ser sino único: así, la blancura, si fuese subsistente, no podría ser más que única, puesto que es por sus sujetos receptores por los que se multiplican las blancuras. Se sigue, por lo tanto, que todos los seres distintos de Dios no son su propio ser, sino que participan del ser. Y en consecuencia es necesario que todo lo que se diversifica según diversas participaciones en el ser, de suerte que sea más o menos perfecto, sea causado por un primer ser que es perfectísimo.

Por lo cual Platón dijo que anteriormente a toda multitud se debe poner la unidad, y Aristóteles (*Metaf.*, *α*, c, 1, 993 b 23) que lo que es el sumo ser y el sumo verdadero es la causa de todo ser y de todo lo verdadero, así como el máximo calor es la causa de todo calor.

SOLUCIONES.-A lo *primero* debemos decir que aun cuando no entre en la definición del ser que es causado, la re-

---

Respondeo dicendum, quod necesse est dicere omne ens, quod quocumque modo est a Deo esse. Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est, quod causetur in ipso ab eo, cui essentialiter convenit, sicut ferrum fit ignitum ab igne. Ostensum est autem supra, cum de divina simplicitate ageretur, quod Deus est ipsum esse per se subsistens. Et iterum ostensum est quod esse subsistens non potest esse, nisi unum; sicut si albedo esset subsistens, non posset esse, nisi una; cum albedines multiplicentur secundum recipientia. Relinquitur ergo, quod omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participent esse. Necesse est igitur, quod omnia, quae diversificantur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius, vel minus perfecte, causari ab uno primo ente, quod perfectissime est.

Unde et Plato dixit, quod necesse est ante omnem multitudinem ponere unitatem. Et Arist. dicit in II° *Metaph.* quod id, quod est maxime ens, et maxime verum, est causa omnis entis, et omnis veri: sicut id, quod maxime calidum est, est causa omnis caliditatis.

Ad primum ergo dicendum, quod, licet habitudo ad causam non intret definitionem entis, quod est causatum; tamen sequitur ad ea,

lación de causa sigue a lo que es de su noción; porque de que una cosa sea ser por participación resulta que es causada por otra. Así es que tal ser no puede ser si no es causado, como el hombre si no tiene la facultad de reír. Pero como ser causado no es de la naturaleza absoluta del ser, se sigue que hay un ser que no es causado.

2. A lo *segundo* se debe decir que movidos por este argumento, algunos dijeron que lo que es necesario no tiene causa (cf. *Física,* VIII, c. 1. 252 b 4). Pero por las ciencias demostrativas se ve claramente que esto es falso, pues en ellas los principios necesarios son causas de conclusiones necesarias. Y por eso dice Aristóteles (*Metaf.,* c. 5, 1015 b 9) que hay cosas necesarias que tienen causa de su necesidad. Así es que no solamente porque el efecto puede no ser se requiere una causa agente, sino porque el efecto no sería si no hubiese causa. En efecto, esta proposición condicional es verdadera, ora sean posibles el antecedente y el consiguiente, ora sean imposibles.

3. A lo *tercero* debemos decir que los objetos matemáticos son abstractos desde el punto de vista de la razón, pero no según el ser. Ahora bien, una cosa tiene una causa agente por cuanto es real. Aun cuando tengan una causa agente, los

---

quae sunt de ejus ratione: quia ex hoc, quod aliquid per participationem est ens, sequitur, quod sit causatum ab alio. Unde hujusmodi ens non potest esse, quin sit causatum; sicut nec homo, quin sit risibilis: sed quia esse causatum non est de ratione entis simpliciter, propter hoc invenitur aliquod ens non causatum.

Ad secundum dicendum, quod ex hac ratione quidam moti fuerunt ad ponendum, quod id quod est necessarium, non habeat causam, ut dicitur in VIII° *Physic.* Sed hoc manifeste falsum apparet in scientiis demonstrativis, in quibus principia necessaria sunt causae conclusionum necessarium. Et ideo dicit Arist. in V° *Metaph.,* quod sunt quaedam necessaria, quae habent causam suae necessitatis. Non ergo propter hoc solum requiritur causa agens, quia effectus potest non esse, sed quia effectus non esset, si causa non esset. Haec enim conditionalis est vera, sive antecedens, et consequens sint possibilia, sive impossibilia.

Ad tertium dicendum, quod mathematica accipiuntur ut abstracta secundum rationem, cum tamen non sint abstracta secundum esse. Unicuique autem competit habere causam agentem, secundum quod habet esse. Licet igitur ea, quae sunt mathematica, habeant causam agentem: non tamen secundum habitudinem, quam habent

objetos matemáticos no son sin embargo considerados por el matemático según su relación con esta causa. Por lo cual no hay en matemáticas demostraciones por causa agente.

---

ad causam agentem, cadunt sub consideratione mathematici. Et ideo in scientiis mathematicis non demonstratur aliquid per causam agentem.

VOCABULARIO TECNICO

A

ABSTRACCIÓN.-En general, el acto por el cual la inteligencia desprende un aspecto de una cosa.-1. Fundamentalmente la abstracción es el acto por el cual el intelecto agente desprende lo inteligible de las condiciones materiales en que se halla implicado en el dato sensible.-2. En la *abstracción total,* se desprende el todo universal de los términos que le están subordinados; se obtiene así un género o una especie (animal, hombre).-Por la *abstracción formal,* se desprende en una cosa uno de sus aspectos formales. Ejemplo: el aspecto cuantitativo de los cuerpos en matemáticas.-3. *Grados de abstracción.* Los tres principales planos de inteligibilidad, física, matemática, metafísica, que la inteligencia humana puede considerar en su objeto por desprendimiento progresivo de las condiciones de la materia.

ACCIDENTE.-1. Metafísica. El *accidente predicamental.* Es aquel al que conviene existir en otro como en un sujeto de inhesión. Ejemplo: el color, la magnitud. Se opone a la substancia. Los 9 accidentes componen con la substancia el cuadro de las 10 categorías.-2. Lógica. El *accidente predicable.* Es lo que se atribuye a un sujeto por modo de cualidad y de manera no necesaria. Ejemplo: la cualidad de letrado atribuida a un hombre.-El *ser accidental* [ens per accidens]. Un ser que no tiene causa propia. Ejemplo: tal hombre no es letrado sino por accidente. Se opone al ser que existe por sí [ens per se].

ACCIÓN.-[actio, actus].-1. Designa respecto de un sujeto el hecho de obrar o su operación. La acción constituye una de las 9 categorías accidentales. Se opone a la pasión.-2.

Acción transitiva. La que se termina fuera del sujeto y perfecciona o modifica a otro sujeto distinto. Ejemplo: quemar, cortar.-*Acción inmanente.* Aquella cuyo término está en el sujeto que obra y lo perfecciona a él mismo. Ejemplo: pensar, querer.

ACTO.-Lo que es acabado o perfecto en su orden, por oposición a lo que está solamente en potencia.-1. *Acto entitativo* (acto primero). El acto por el cual un ser es simple y formalmente lo que es.-*Acto operativo* (acto segundo). Designa la actividad de un ser o su operación, la cual supone que esté desde luego en acto primero.-*Acto puro.* El acto que excluye toda potencialidad, esto es, Dios.

AGENTE.-El sujeto, persona o cosa, que ejerce una acción. Se opone a paciente.

"AGIBILE".-Lo que es del dominio de la acción inmanente o de la moralidad; más precisamente lo que puede ser el objeto de un "acto humano" como tal. Se opone a *factibile,* que designa el objeto de una producción material.

ALMA.-1. El primer principio inmaterial de la vida. En un ser vivo el alma es, según Aristóteles, la forma del cuerpo.-2. Hay lugar a distinguir: el alma *vegetativa,* principio de la vida de las plantas; el alma *sensitiva,* principio de la vida animal; el alma *racional,* principio de la vida racional o espiritual, la cual es propia del hombre, y ejerce en él las funciones de las dos almas inferiores, en cuyo lugar está.

ALTERACIÓN.-Designa en física el cambio de orden cualitativo. Ejemplo: una variación de calor. La alteración constituye una de las tres especies de movimiento accidental distinguidas por Aristóteles.

ANALÓGICO.-1. Propiedad de un concepto o término que con relación a los términos que engloba o a sus subalternos tiene una significación parcialmente diversa y parcialmente semejante. Se opone a unívoco y a equívoco.-2. División principal. Analogía de *atribución.* La de un término que conviene a varias cosas en razón de las relaciones que sostienen con una misma cosa (primer analogado). Ejemplo: el término sano, que conviene al remedio, a la orina, a la

medicina en razón de las relaciones que estas cosas sostienen con el animal que, él sí, es formalmente sano.-Analogía de *proporcionalidad.* La de un concepto o de un término que conviene a varias cosas en razón de una comunidad intrínseca o de una similitud de relaciones. Ejemplo: la visión, sensible o intelectual.

ANTECEDENTE.-Las premisas del silogismo consideradas solidariamente en su relación con la conclusión o consecuente.

APETITO.-1. Designa de manera absolutamente general la inclinación o la tendencia que es consecuente a la naturaleza de un ser.-2. Apetito *natural* (o innato). Orden puramente pasivo de un ser a su fin conforme a su forma natural. Ejemplo: la tendencia de una piedra hacia abajo, según la física antigua. Este es el único que se encuentra en los seres no inteligentes. En los seres dotados de conocimiento significa el orden radical de las facultades hacia su fin: orden de la inteligencia a lo verdadero, de la voluntad al bien.-3. Apetito *animal* (o elícito). En los seres dotados de conocimiento, la facultad o la inclinación actual que sigue a la aprehensión de una forma: apetito *sensible,* si se trata de una forma o de un conocimiento sensible; apetito *intelectual,* o voluntad, en el caso en que el conocimiento antecedente es racional.

APREHENSIÓN.-Acto por el cual la inteligencia aprehende simplemente un objeto sin afirmar ni negar nada de él. La aprehensión simple constituye la primera de las tres operaciones del espíritu.

ARGUMENTACIÓN.-Expresión verbal del razonamiento, tercera operación del espíritu.

ARTE.-1. Objetivamente o físicamente, designa el principio extrínseco de carácter racional de un proceso operativo. Ejemplo: el arte de construir con relación a la construcción. Se opone a la *naturaleza,* principio inmanente de actividad. El arte constituye el dominio de lo fabricado, en oposición al de lo natural.-2. Considerado con relación al sujeto, el arte es un *habitus* (primera especie del género cualidad), esto es, una disposición estable que perfecciona a ese sujeto en el orden de una determinada actividad.

Bajo este concepto, de las cinco virtudes intelectuales es la que dirige la actividad de producción.

"ASEIDAD".-Propiedad que consiste en existir por sí. Rigurosamente hablando la "aseidad" no conviene más que a Dios, de quien constituye el atributo fundamental.

ATOMO.-Elemento físico último e indivisible. En peripatetismo los átomos permanecen sin embargo sometidos al movimiento de generación y de corrupción y son, por este motivo, compuestos de materia y forma.

ATRIBUTO.-1. Lógica. Término de una proposición que enuncia lo que se afirma o niega de un sujeto. Sinónimo: predicado.-2. Metafísica. Los *atributos* de Dios, o los diferentes aspectos de su naturaleza.

ATRIBUCIÓN.-1. Acto de referir el predicado al sujeto. Sinónimo: *predicación*. En latín escolástico este acto se significa también con el verbo *decir* (dicere). Hay diferentes modos de atribución, por sí, por accidente, etc.-2. Una de las formas de analogía, la llamada de *atribución*.

AUMENTO.-Cambio en la cantidad. El movimiento de aumento o de disminución (decrementum) constituye una de las especies de cambio físico distinguida por Aristóteles. No conviene más que a los seres vivos.

AXIOMA.-Proposición evidente por sí y que gobierna toda una serie de demostraciones. Expresiones equivalentes: primeros principios, *dignitates, maximae propositiones*, proposiciones *per se notae*.

AZAR [automaton, casus, fortuna].-1. En general, designa una causa accidental refiriéndose a cosas que ocurren raramente fuera de la intención del agente, y que podrían haber sido perseguidas como fin.-2. Cuando se refiere a la actividad del hombre el azar toma el nombre de *fortuna*.

B

BIENAVENTURANZA.-1. *Objetivamente*, estado de perfección de un ser racional que ha alcanzado su perfección última.-2. *Subjetivamente*, gozo experimentado en la posesión consciente del bien supremo.

BIEN.-1. El ser mismo en cuanto es capaz de colmar un deseo, o en cuanto es perfecto. El bien es lo que toda cosa desea. Con lo uno y lo verdadero, el bien constituye la excerta de las propiedades trascendentales del ser.-2. División. Bien *honesto:* el que se busca por sí mismo o en razón de su propio valor. Bien *útil:* el que se busca como medio, o en razón de otro. Bien *delectable:* el gozo que está unido a la obtención de un bien.

C

CAMBIO [mutatio, motus].-1. De una manera general, toda especie de transformación de un ser de la naturaleza.-2. *División,* según Aristóteles: mutación *substancial* (generación-corrupción), el cambio que se termina en una nueva substancia.-Mutaciones *accidentales,* modificaciones que sobrevienen a una misma substancia: *alteración,* relativa a la cualidad; *aumento-disminución,* relativo a la cantidad; *movimiento local,* relativo al lugar.

CANTIDAD.-1. Accidente que consiste esencialmente en la divisibilidad interna y en la extensión de las partes de un cuerpo.-2. División. Cantidad *continua* o *concreta* (o de magnitud); cantidad *discontinua* o *discreta* (el número).-3. Lógica. Propiedad de los términos según sean tomados conforme a una más o menos grande extensión (universal, particular, singular). Por derivación, propiedad de las proposiciones, según la extensión conferida al sujeto.

CATEGOREMÁTICO.-Propiedad de términos que tienen una significación por sí solos. Ejemplo: el nombre "hombre". Se opone a *sincategoremático,* esto es, a los términos que, como las preposiciones, no tienen significación sino agregadas a otro. Ejemplo: "yo voy *a* Roma".

CATEGORÍAS [designadas ordinariamente por el sinónimo latín *praedicamenta*].-Los géneros supremos del ser, esto es, la substancia y los nueve accidentes, cantidad, cualidad, relación, acción, pasión, lugar, tiempo, situación, posesión.

CATEGÓRICO.-1. *Proposición categórica.* Aquella en la cual hay simple atribución de un predicado a un sujeto. Ejem-

plo: "Pedro es hombre".-2. *Silogismo categórico.* Forma ordinaria del silogismo en la cual no entran más que proposiciones categóricas.

Causalidad.-Propiamente, significa el acto mismo de causar, esto es, de producir efectivamente alguna cosa. Hay tantos tipos de causalidad cuantas especies de causas.

Causa.-1. *En el orden real.* Aquello de lo que una cosa depende según su ser o su devenir. La causa debe ser anterior a su efecto, realmente distinta de él, y la dependencia del efecto debe ser efectiva.2. *En el orden de la explicación.* La causa es lo que explica o da razón de una cosa. Por este título se dice que la ciencia es el conocimiento por las causas.-2. *División en 4 especies.* Causa *material:* aquello de lo que se hace una cosa y que le sigue siendo inmanente. Causa *formal:* lo que determina una cosa en un cierto modo de ser. Causa *eficiente:* aquello de lo que viene el primer comienzo del cambio y del reposo. Causa *final:* aquello en vista de lo cual se hace una cosa.-4. Causa *principal:* la que produce su efecto por su virtud propia. Causa *instrumental:* la que no obra sino bajo la moción de otra.

Ciencia.-1. Estrictamente, en peripatetismo, significa el conocimiento por las causas. Subjetivamente, la ciencia es uno de los 5 *hábitus* especulativos.-2. División. Ciencias *especulativas:* las que no tienen otro fin que el conocimiento; ciencias *prácticas:* las que están ordenadas a la acción.

Cogitativa.-1. Uno de los cuatro sentidos internos: el que hace aparecer el objeto percibido por los sentidos como útil o nocible para el sujeto.-2. A la *cogitativa* que es propia del hombre corresponde en el animal la *estimativa.* Ejemplo: en virtud de una apreciación instintiva de esta facultad es por lo que la oveja huye del lobo.

Comprehensión.-1. Lógica. El conjunto de notas que constituyen un concepto y lo distinguen de los otros conceptos. Ejemplo: el "hombre" envuelve en su comprehensión las notas de substancialidad, de vida, de animalidad, de racionalidad; se opone a extensión.-2. Psicología. El acto de aprehender intelectualmente un objeto envolviéndolo todo entero en su mirada.

CONCEPTO.-Lo que representa una cosa a la inteligencia. Subjetivamente, lo que la inteligencia forma en su actividad inmanente y en la cual contempla su objeto. Términos correspondientes: verbo mental, "species expressa".

CONCEPCIÓN.-El acto de formar un concepto. Sinónimo: decir (dicere). El *dicere* es realmente distinto del acto mismo de aprehender el objeto o del *intelligere*.

CONCUPISCIBLE.-De las dos facultades de apetencia sensible la que tiene por objeto el simple bien por obtener, o el simple mal del cual huír... Se distingue del *irascible,* que se refiere al bien difícil de obtener o al mal difícil de evitar.

CONSECUENCIA.-Encadenamiento lógico de las proposiciones de un razonamiento demostrativo.-El *consecuente* designa la proposición misma que deriva de las premisas o del antecedente.

CONSEJO.-En el sentido técnico y preciso designa la fase deliberativa del acto humano que prepara para la elección de un medio.

CONTINGENTE.-Lo que puede no ser, o que no tiene en sí la razón de su existencia. Se opone a *necesario:* lo que no puede no ser o no ser distinto de lo que es. Todos los seres creados son contingentes.

CONTINUO.-1. Lo que está compuesto de partes homogéneas cuyas extremidades se confunden. Se distingue del *contiguo,* que implica ciertamente un contacto de las partes, pero cuyas extremidades siguen siendo distintas.-2. *Cantidad continua:* la de las especies de cantidad que está formada de partes continuas.

CONTRADICTORIO.-1. Propiedad de *conceptos* que se excluyen de manera absoluta sin que haya término medio entre ellos. Ejemplo: blanco - no blanco.-2. Las *proposiciones contradictorias* son aquellas de las que una afirma absolutamente lo que la otra niega. Tales proposiciones difieren a la vez por la cantidad y por la calidad: Ejemplo: "todo hombre es justo" - "algún hombre no es justo".-La contradicción constituye el modo de oposición más radical. El

principio de no-contradicción es la ley suprema del pensamiento.

Contrario.-1. Propiedad de *conceptos* que se excluyen de manera absoluta en un mismo sujeto, pero que conservan una comunidad de género. Ejemplo: blanco-negro (del mismo género: color).-2. Las *proposiciones contrarias* son las que se oponen solamente por la cualidad. Ejemplo: "todo hombre es justo" - "ningún hombre es justo".

Conversión.-Lógica. Operación por la cual se invierten los extremos de una proposición sin que ésta cese de ser verdadera. Ejemplo: "ningún hombre es ángel" - "ningún ángel es hombre".

Cópula.-El verbo ser en cuanto significa la relación del sujeto y el predicado de una proposición. Ejemplo: "Pedro *es* hombre".

Corrupción.-Cambio por el cual es destruida una substancia. Correlativo de *generación*, cambio que desemboca en una nueva substancia. Toda corrupción se acompaña necesariamente de una generación.

Cualidad.-1. Accidente que modifica intrínsecamente o que dispone en sí misma la substancia. Es una de las diez categorías.-2. Hay 4 especies de cualidad: disposición y "hábitus"; potencia e impotencia; cualidades "pasibles"; figura y forma.-3. Lógica. Propiedad de las proposiciones según sean afirmativas o negativas.

D

Definición.-Término complejo que hace explícita la naturaleza de una cosa o la significación de un concepto. En el sentido activo: la operación que viene a parar en ese resultado.

Demostración.-En lógica peripatética estricta, la demostración es un razonamiento o un silogismo cuyas premisas son verdaderas y que conduce a una conclusión cierta o científica.

DIFERENCIA.-1. En general, aquello por lo que una cosa se distingue de otra.-2. Diferencia *específica*, la que determina un género en una especie distinta de las otras especies del mismo género. Ejemplo: la diferencia "racional" que determina el género "animal" para dar la especie "hombre".

DILEMA.-Argumento que enuncia en el antecedente tal disyunción que asentándose uno u otro de sus miembros, se sigue la misma conclusión.

DISCRETA (cantidad). De las dos especies de la cantidad la que está formada de partes homogéneas actualmente distintas (cantidad numérica). Se opone a cantidad concreta o continua.

DISPOSICIÓN.-En el sentido preciso: manera de ser que constituye con el *habitus* la primera especie de cualidad, pero menos estable que el *habitus*.

DISTINCIÓN.-1. Diferencia por la cual se distinguen o se separan dos objetos de pensamiento.-2. División. Distinción *real:* la que existe en acto en la cosa misma. Ejemplo: substancia y accidente. Distinción de *razón,* la que no existe en acto más que en la mente que la concibe. Puede ser ora fundada *(rationis raciocinatae),* ejemplo: la distinción género-especie; ora no-fundada *(rationis raciocinantis),* ejemplo: dos palabras que designan una misma cosa.

DIVISIÓN.-Término complejo u operación que distribuye en sus partes una cosa o un nombre significativo.

E

EJEMPLAR.-Modelo según el cual se produce una cosa. La *causa ejemplar* puede ser considerada como una causa formal extrínseca.

ELECCIÓN.-En el proceso del acto humano deliberado designa el acto por el cual la voluntad escoge uno de los medios que se presentan.

ELEMENTO.-1. Ultima parte de un todo complejo.-2. En cosmología, el primer componente inmanente de un ser de la naturaleza, indivisible en partes específicamente distin-

tas. La cosmología antigua distinguía cuatro elementos: agua, aire, tierra, fuego.

ENTELEQUIA [enteleheia].-La forma o el acto en cuanto principio de ser (acto entitativo).

ENUNCIACIÓN.-1. La expresión mental o verbal que corresponde a la segunda operación de la mente.-2. División. Enunciación *simple:* simple atribución de un predicado a un sujeto. Enunciación *compuesta:* conjunto de enunciaciones simples ligadas por las partículas si (hipotéticas), o (disyuntivas), y (conjuntivas).

EQUÍVOCO.-Propiedad de un término que se aplica a diversos objetos según significaciones absolutamente diferentes. Ejemplo: el can, animal y constelación. Se opone a unívoco y a analógico.

ESENCIA.-Aquello por lo cual una cosa es tal y se distingue de las otras cosas. La esencia se aviene realmente con la existencia para constituir el ser limitado o contingente. Corresponde a "substancia segunda", que designa el contenido inteligible de la substancia.

ESPECIE.-1. Lógica. Universal que puede ser atribuido a sus subalternos expresando su esencia de manera completa. Ejemplo: "hombre". Constituye uno de los cinco predicables.-2. Psicología. Similitud de un objeto exterior que hace a éste presente al sentido o a la inteligencia.-División. *Species impressa:* La similitud impresa en el intelecto pasivo que se halla en el principio del acto intelectual. *Species expressa:* la similitud expresada por la inteligencia y en la cual contempla ella el objeto que aprehende.

ESTIMATIVA.-Cf. *Cogitativa.*

EXISTENCIA [esse, existentia].-El acto último del ser que hace que exista efectivamente. La existencia entra en composición real con la esencia en los seres creados.

EXTENSIÓN.-El conjunto de sujetos a los que conviene un concepto. Se opone a comprehensión.

F

FALSO.-Lo opuesto a verdadero. Cf. verdadero.

FANTASMA [phantasmata].-Término empleado habitualmente por Santo Tomás para designar las imágenes, sobre todo en cuanto son ellas el punto de partida de la abstracción intelectual.

"FIGURA".-1. Lógica. Disposición del silogismo que resulta del lugar que el término medio tiene en las premisas. Hay 4 figuras del silogismo.-2. Metafísica. Modo cualitativo que termina la cantidad. Con la "forma" constituye la 4a. especie de cualidad.

FIN.-1. Aquello en vista de lo cual se hace una cosa. El fin tiene razón de causa y se le descubre en el principio de todo proceso causal.-2. *Divisiones.* Fin en cuanto realizado *(in executione)* y en cuanto objeto de deseo *(in intentione)*.-Fin al cual se ordena la obra por su naturaleza misma *(finis operis)* y fin que persigue el agente *(finis operantis)*.-El bien deseado *(finis cujus gratia)* es aquel para el cual se desea ese bien *(finis cui)*.

FORMA.-En general, principio determinativo de un ser.-1. Física. Uno de los tres principios del ser físico con la materia y la privación. División. Forma *substancial:* lo que constituye, determinando la materia primera, determinada naturaleza. Forma *accidental:* determinación que sobreviene a un ser ya constituido esencialmente.-2. Metafísica. Por extensión, toda determinación de ser, aun no recibida en la materia. Ejemplo: los ángeles, formas separadas.-3. Metafísica. La *forma,* que constituye con la *figura* la 4a. especie de cualidad.-4. Lógica. La *forma de razonamiento:* disposición de las proposiciones considerada independientemente del valor intrínseco de éstas.

FORMAL.-1. Lo que depende de la forma. El aspecto formal corresponde siempre a lo que es determinado o actual en una cosa o en una concepción.-2. *Objeto formal:* el aspecto preciso y determinado alcanzado por una potencia o por un *habitus.* Se opone a *objeto material.*

FORTUNA.-Cf. *Azar.*

G

GENERACIÓN.-Mutación substancial que desemboca en la constitución de una nueva substancia. Cf. *Corrupción.*

GÉNERO.-Universal que puede ser atribuido a sus subalternos expresando su esencia de manera incompleta. Ejemplo: "animal". Uno de los cinco predicables.

H

"HÁBITUS".-1. Metafísica. El tener: el hecho de que un sujeto posea algo como propio. Ejemplo: un vestido. El *hábitus* es la 10a. de las categorías distinguidas por Aristóteles.-2. Psicología, Moral. Aquello por lo que un sujeto está bien o mal dispuesto respecto a su forma o a su fin. Con la *disposición,* el *hábitus* constituye la primera especie de cualidad.-División. *Hábitus entitativo,* por relación al ser. Ejemplo: la gracia. *Hábitus operativos,* los más comunes, que disponen inmediatamente al sujeto a obrar. Ejemplo: las virtudes.-Se notará que el término *hábito,* que designa más bien el comportamiento del acto y que parece implicar necesariamente automatismo y repetición, tiene una significación más especial y más restringida.*

HIPOTÉTICO.-1. Las *proposiciones hipotéticas* son proposiciones compuestas formadas de proposiciones simples ligadas por cópulas (y, si, o) distintas del verbo ser.-2. En el *silogismo hipotético* la mayor está compuesta por una de esas proposiciones, y la menor afirma o destruye una de las partes de la mayor.

HYLEMORFISMO.-Doctrina física característica de la cosmología aristotélica y según la cual los cuerpos son compuestos, como de sus principios últimos, de materia y forma. Se distingue especialmente del *atomismo.*

---

* En nuestra traducción de la *Lógica* y de la *Cosmología* usamos generalmente el término *hábito* con las significaciones específicas que aquí le da el autor a *hábitus.* Creemos que no habrá lugar a confusión, gracias a cada contexto. (Nota del traductor).

I

IDEA [idea].-La forma ejemplar que se halla en el espíritu del artesano y según la cual son producidas las cosas. En Santo Tomás el término idea se reserva para el ejemplar divino, y por lo tanto no tiene la significación que le da la psicología contemporánea.

IDENTIDAD.-1. En el sentido preciso, la unidad de la substancia.-2. *Principio de identidad:* uno de los principios supremos del pensamiento.

IGUALDAD.-Relación de dos cantidades idénticas. La igualdad es el modo de unidad que conviene al predicamento cantidad.

IMAGINACIÓN.-Facultad conservadora y reproductora de las imágenes, esto es, de los datos de los sentidos externos. Constituye uno de los 4 sentidos internos.

IMPOSIBLE.-Lo que no puede ser o que implica contradicción. Se opone a *posible*.

INDIVIDUO.-1. Lógica. Sujeto último que de ninguna manera puede ser atribuido. La especie está compuesta de individuos.-2. Metafísica. En el sentido de *supuesto:* el ser en cuanto está dotado de una subsistencia propia e incomunicable.

INDUCCIÓN.-De manera general, razonamiento por el cual nos elevamos de lo singular a lo universal.

INMANENTE.-Que permanece en el sujeto. La *acción inmanente* es la que se termina en el sujeto que obra, y que lo perfecciona. La inmanencia es la característica propia de las operaciones vitales. Se opone a la *acción transitiva,* la cual se termina en otro y perfecciona a este otro.

INSTRUMENTAL. (causa).-Causa que obra en virtud de su forma propia, pero en cuanto es movida por otro (causa principal).

INTELECCIÓN.-El acto mismo por el cual la inteligencia aprehende su objeto o conoce. Se distingue de la *elocución,*

acto formador del verbo mental en el cual es conocido el objeto.

INTELECTO [intellectus, intelligentia].-1. Designa lo más comúnmente la facultad espiritual de conocer (denominada más bien inteligencia por los modernos).-2. División. *Intelecto agente:* facultad de abstraer lo inteligible de las imágenes. *Intelecto pasivo* o *posible:* el poder receptor de las semejanzas abstractas.-3. El *intellectus* es también uno de los cinco *habitus* intelectuales: aquel que perfecciona la facultad en su aprehensión de los primeros principios.

INTELIGIBLE.-Lo que puede ser inmediatamente aprehendido por la inteligencia. En aristotelismo, la inteligibilidad es función de la inmaterialidad.

INTENCIÓN.-1. Moral. Orientación de una tendencia y especialmente de la voluntad hacia su fin.-2. Psicología. El concepto en cuanto está ordenado a representar una cosa exterior.-3. Lógica. *Intenciones segundas* (por oposición a las intenciones primeras): el concepto en cuanto ser de razón lógica o en cuanto está implicado en la vida del espíritu.-4. *Orden intencional.* Orden de la representación o de los objetos en cuanto son pensados.

INTUICIÓN [intuitus, perceptio].-Designa habitualmente la aprehensión experimental de un objeto concreto. Se opone a *concepción,* que corresponde más bien al aspecto abstractivo del conocimiento o a la formación del concepto.

IRASCIBLE.-Una de las dos facultades de apetencia sensible que tiene por objeto el bien difícil de obtener o el mal difícil de evitar. Se opone a *concupiscible.*

J

JUICIO.-Sentido general: el acto de la inteligencia que corresponde a la segunda operación del espíritu.-1. En Santo Tomás *judicium,* en el sentido preciso, no significa cualquier juicio, sino el que termina —refiriéndola a un punto de vista superior o de sabiduría— una deliberación. Ejemplo: el acto del juez.-2. La segunda operación del espíritu en toda su generalidad se designa habitualmente en Santo

Tomás por la expresión compleja de *compositio vel divisio:* es el acto de la inteligencia que compone o divide, afirmando o negando.

L

LIBRE ARBITRIO.-1. Fundamentalmente, el libre arbitrio designa el poder que tiene la voluntad asociada a la inteligencia de escoger una cosa en lugar de otra.-2. De manera derivada el término libre arbitrio puede entenderse del acto mismo de escoger o elegir. Este acto está en la voluntad, pero supone siempre un juicio de la inteligencia.-Es la íntima asociación de la actividad especificante de la inteligencia y del ejercicio de la voluntad lo que caracteriza la doctrina de la libertad de Santo Tomás. La libre elección es para él un *appetitus intellectivus*.-El acto libre se opone al acto que resulta de una inclinación necesitante.

LUGAR.-1. Física. El término o el límite del cuerpo continente, siendo inmóvil este término en cuanto referido a un primer continente que es necesariamente inmóvil.-*Movimiento local:* la especie de movimiento que es relativo al lugar.-*Lugar natural:* en cosmología aristotélica, el que conviene de por sí a cada elemento. Ejemplo: la altura para el fuego, etc.-2. Lógica. Los *lugares comunes* son principios generales reconocidos por todos y que gobiernan una serie de argumentaciones.

M

MATERIA.-1. Aquello de lo que está hecha una cosa con carácter de principio inmanente. La materia y la forma son los principios intrínsecos del ser físico.-2. División. *Materia primera:* sujeto primero y absolutamente indeterminado que con la forma substancial constituye la substancia de los cuerpos. *Materia segunda:* el sujeto receptor de las determinaciones o formas accidentales de las substancias corporales.-3. *Materia inteligible, sensible, individual:* la materia en cuanto es considerada de manera más o menos abstracta por el espíritu.

MAYOR.-En el silogismo categórico, la premisa que contiene el término mayor.

MEMORIA.-Facultad de evocar las percepciones no sensibles en cuanto se refieren al pasado. La memoria es uno de los cuatro sentidos internos. Para Santo Tomás no hay memoria intelectual que sea distinta del intelecto mismo.

MENOR.-En el silogismo, la premisa que contiene el término menor.

"MENS".-El alma humana en cuanto por su carácter de espíritu es principio de sus operaciones superiores, intelección y volición.

MIXTO.-Cuerpo resultante de la unión de varias substancias elementales y que constituye una nueva substancia distinta de estas últimas.

MODALIDAD.-1. Propiedad de proposiciones que expresan la manera como el predicado conviene o no conviene al sujeto (de manera posible, imposible, necesaria o contingente).-2. *Proposición modal:* aquella en que el modo está explícitamente expresado.-3. *Silogismos modales:* aquellos en que al menos una de las premisas es una proposición modal.

MODO.-1. Todo lo que determina o modifica a un ser.-2. Lógica. Disposición del silogismo que resulta de la cantidad y de la cualidad de cada una de las premisas.

MOTOR.-1. El principio activo del movimiento. Se opone a móvil, que designa el sujeto del movimiento.-2. *Primer motor,* en aristotelismo el principio supremo del movimiento físico, en definitiva el acto puro, o Dios.

MOTRICIDAD.-Función en virtud de la cual el animal se mueve él mismo con movimiento local. Supone una facultad especial, la potencia motriz.

MÓVIL.-Lo que es movido. El móvil es el sujeto del movimiento.

MOVIMIENTO.-1. Se define metafísicamente: el acto de lo que está en potencia en cuanto tal.-2. División. Para Aristóteles, además de la mutación substancial, hay tres especies de movimiento propiamente dicho: el movimiento lo-

cal, la alteración cualitativa y el aumento-disminución cuantitativo.

N

NATURALEZA.-1.Física. En un ser físico, el principio intrínseco de su movimiento y de su reposo. Como principio de operación la naturaleza se distingue del arte, principio extrínseco y de orden racional.-2. Por extensión, la naturaleza designa el conjunto de seres físicos.-3. El término naturaleza se halla igualmente transpuesto con el objeto de significar la esencia de cualquier ser, aun puramente espiritual.-Desde el punto de vista del contenido inteligible, la naturaleza corresponde a la forma y a la esencia.

NECESARIO.-Lo que no puede no ser. Se opone a *contingente,* lo que puede no ser.

NOMBRE.-El nombre es un término que significa de manera intemporal. El nombre y el verbo (que, por su parte, connota siempre el tiempo) son los elementos necesarios y suficientes de la enunciación.

NÚMERO.-Una de las especies de cantidad. Se define así: una multitud medida por la unidad. La multitud y la unidad numérica se deben distinguir de la multitud y de la unidad trascendentales.

O

OBEDIENCIAL. (Potencia).-Designa la aptitud que tiene una naturaleza para recibir, por parte de un agente superior, una determinación que excede sus capacidades naturales. Las creaturas están en potencia obediencial con relación a Dios, agente supremo.

OBJETO.-1. Lo que es directamente alcanzado por una potencia y que la determina.-2. División. Objeto *formal:* el aspecto de las cosas que es propiamente alcanzado.-Objeto *material:* la cosa alcanzada, considerada en toda su realidad.

Oposición.-1. En general, relación de exclusión entre dos cosas o dos formas.-2. Hay cuatro modos de oposición: la oposición de los relativos, la de los contrarios, la oposición privación-posesión, la contradicción.-3. *Oposición de las proposiciones:* relaciones de exclusión entre proposiciones que tienen el mismo sujeto y el mismo predicado pero cuya cualidad y cuya cantidad pueden diferir.

P

Paciente.-El que sufre una modificación. El movimiento está imbíbito en el paciente.

Participación.-El hecho de tener parte en una forma. Hay dos grandes especies de participación: la participación por *composición,* que es el hecho de que un sujeto reciba una forma que en su principio subsiste por sí misma; la participación *por similitud,* que es el hecho de que una forma no sea sino imperfectamente lo que ótra forma de la que depende es en plenitud.

Particular.-1. *Término* tomado solamente en una parte de su extensión. Ejemplo: "algún hombre".-2. *Proposición particular,* en la que el sujeto es un término particular.

Pasión.-1. El hecho de ser modificado o de sufrir una transformación. La pasión es uno de los diez predicamentos.-2. Moral. Las pasiones designan más especialmente las diversas modificaciones del apetito sensible.

"Perseidad".-Propiedad de lo que es por sí o de la substancia. Debe notarse que "por sí" no tiene aquí de ninguna manera un sentido causal.

Persona [persona, hipóstasis].-Substancia individual racional y autónoma: es el "supuesto" en el caso del ser racional.

Posible.-Lo que puede ser o lo que está exento de contradicción interna. Se opone a *imposible:* lo que no puede ser.

Potencia.-1. Toda capacidad de cambio o de determinación. Se caracteriza por relación al acto: lo que puede

ser y no es como lo que está en acto.-2. Principales modalidades. Potencia *activa,* o de cambio en otro en cuanto es otro. Potencia *pasiva,* o potencia de ser transformado por otro en cuanto tal.-Potencias *naturales:* las que pertenecen a las cosas en razón de su naturaleza. Potencia *obediencial:* aptitud para recibir de un agente superior una determinación que excede su naturaleza, la gracia, por ejemplo.-3. La potencia y el acto son divisiones primeras del ser real.

PRÁCTICA.-1. En terminología psicológica y lógica precisa designa lo que se relaciona con la acción en oposición a lo que no concierne más que a la especulación pura: en este sentido se habla de *intelecto práctico,* o de *ciencias prácticas.*-2. Tomado en un sentido restrictivo, el término práctico designa el orden de la actividad moral, el "agibile", en cuanto que se distingue del orden de la fabricación, "factibile".

PREDICABLES.-Lógica. Las diversas especies de conceptos universales distinguidos según la manera como se relacionan con sus subalternos y pueden serles atribuidos. Hay 5 predicables: género, especie, diferencia, propio y accidente.

PREDICAMENTOS.-Término sinónimo de *Categorías.*

PREDICADO.-Cf. *atributo.*

PREMISAS.-El conjunto de las dos primeras proposiciones de un silogismo. Las premisas constituyen el antecedente del que resultará el consecuente.

PRINCIPIO.-*Id unde...* Aquello a partir de lo cual una cosa es producida o es conocida. Principio es un término más general que el de causa, que implica además una real dependencia en el ser.

PRIVACIÓN.-1. Ausencia en un ser de una perfección que le conviene por naturaleza. Ejemplo: la ceguera. La relación privación-posesión caracteriza una de las formas de la oposición.-2. En cosmología, la privación es uno de los principios del ser móvil.

PROPIEDAD [proprietas, proprium].-Lo que se desprende necesariamente de la esencia de una cosa. Lo "propio" que significa la propiedad característica de determinada esencia es uno de los 5 predicables.

PROPORCIONALIDAD.-La *analogía de proporcionalidad:* una de las formas de analogía. Cf. analógico.

PROPOSICIÓN.-1. Expresión verbal del juicio que comprende esencialmente dos términos, el sujeto y el predicado, ligados por una cópula.-2. Divisiones principales. Proposiciones afirmativas y negativas (cualidad); universales, particulares, singulares (cantidad).

PRUDENCIA.-La prudencia es un hábitus o una virtud que tiene por función dirigir, según la recta razón, la acción humana en el dominio de lo contingente.-La prudencia es una de las 5 virtudes intelectuales.

Q

"QUANDO".-Designa la categoría llamada del "tiempo". Significa exactamente la situación en el tiempo: ejemplo: ayer.

"QUIDDITAS".-A veces se traduce por "quididad". Literalmente: lo que responde a la pregunta *quid sit,* ¿qué es esto? La "quididad" expresa la esencia o la definición de una cosa.

R

RAZÓN.-1. Psicología. La inteligencia considerada en su función discursiva. Se opone al *intellectus,* la inteligencia considerada especialmente como potencia de intuición.-2. *Ser de razón:* el que, como tal, no puede existir sino en el espíritu. Se opone al ser real.-3. "Ratio" (en el sentido que tiene en expresiones tales como "ratio entis", "ratio veri", etc.) designa un principio formal u objetivo de una cosa, pero en cuanto explica o da razón de esta cosa. El término "razón" no traduce aquí sino de manera muy imperfecta la expresión latina.-4. *Principio de razón de ser:* una de las leyes supremas del pensamiento.

RAZONAMIENTO [ratiocinatio, argumentatio].-El acto de la inteligencia que consiste en ir de una cosa a otra de tal suerte que a partir del conocimiento de lo que es conocido

se llega al conocimiento de lo que es desconocido. Constituye la tercera operación del espíritu.

RELACIÓN [relatio, ad aliquid].-1. De manera general la relación de una cosa con otra: *ad aliud*.-2. División. Relación *trascendental:* el orden esencial de una cosa con otra. Ejemplo: el orden de la inteligencia a lo verdadero. Relación *predicamental:* accidente cuya toda realidad consiste en relacionarse con otro. Ejemplo: relación de similitud. La relación predicamental es una de las 10 categorías.

S

SABIDURÍA.-Conocimiento de las cosas por sus causas más elevadas y más universales. Subjetivamente, la sabiduría es uno de los 5 *hábitus* especulativos. En el orden natural, la metafísica es eminentemente sabiduría.

SENSIBLE.-El objeto de las potencias sensibles.-Se distingue: el objeto *propio*, el que es alcanzado inmediatamente y por sí (el color por la vista); el objeto *común*, el que es alcanzado por varios sentidos (la magnitud); el objeto *accidental*, el que no es alcanzado sino indirectamente, por la mediación del objeto propio (el hombre, por la vista).

SENTIDO COMÚN [sensus communis].-Uno de los sentidos internos cuya función propia es tomar conciencia de la actividad de los diversos sentidos externos y comparar y discriminar sus datos.

SENTIDOS.-1. Potencias de conocer cuyo acto es la sensación y que utilizan un órgano corporal.-2. División. Los 5 sentidos externos; los 4 internos: "sentido común", imaginación, memoria, cogitativa.

SER [ens, esse].-1. Expresa cierta relación de la esencia con el acto de ser o con la existencia.-2. Ser real (actual o posible): lo que existe o puede existir; es este ser considerado como tal el que la metafísica tiene por objeto. Ser *de razón:* el que no puede existir sino en la inteligencia que lo concibe.-El ser es un término analógico que entraña múltiples acepciones o divisiones.

SIGNO.-Lo que hace conocer otra cosa.-División. Signo *natural,* fundado sobre una relación natural del signo con lo significado. Signo *convencional,* por el cual la relación con lo significado viene a ser de elección arbitraria.

SILOGISMO.-1. Forma lógica del razonamiento deductivo. Es un discurso en el cual, afirmándose ciertas cosas, de ellas resulta necesariamente otra cosa distinta de aquéllas, por el hecho mismo de ser afirmadas.-2. División: silogismo *categórico,* silogismo *hipotético.*

SIMILITUD [similitudo, species].-1. Lo semejante designa el modo de unidad que conviene a la cualidad.-2. Psicología. Las similitudes o "species": representaciones que hacen presentes a la inteligencia o al sentido las cosas exteriores.

SINGULAR.-1. *Término* cuya extensión es reducida a un solo individuo.-2. *Proposición singular:* aquella cuyo sujeto es un término singular.

SITUACIÓN.-La disposición de las partes de un cuerpo en el lugar. Constituye una de las 10 categorías.

"SPECIES".-Cf. *Especie, Similitud.*

SUBSISTENCIA.-Modo substancial que termina la esencia individual y la hace incomunicable. La subsistencia, según los principales comentaristas de Santo Tomás, es realmente distinta de la esencia y de la existencia.

SUBSTANCIA.-1. Lo que es apto para existir en sí y no en otro. Se opone a *accidente.* La substancia es la primera de las 10 categorías.-2. División. Substancia *primera:* el sujeto concreto individual. Ejemplo: Pedro.-Substancia *segunda:* la esencia abstracta del sujeto. Ejemplo: "hombre".

SUJETO.-1. Lógica. Aquello de lo que se afirma o niega algo en una proposición. Se opone a *predicado.*-2. En una ciencia, la cosa cuyas propiedades se determinan. Ejemplo: el número, sujeto de la aritmética.-3. Psicología. El que conoce, por oposición a lo que es conocido o al objeto.-4. Metafísica. Lo que de manera general recibe una forma. Con este carácter la materia es sujeto.

SUPÓSITO.-El individuo substancial subsistente. Si se trata de un ser racional se llama persona.

T

TEORÉTICA.-Lo que es objeto de especulación pura o de contemplación.-Se opone a práctico.-Las ciencias teoréticas.

TÉRMINO.-1. Expresión verbal del concepto correspondiente a la primera operación del espíritu.-2. Física. El punto final de un movimiento.

TÉRMINO MEDIO.-En el silogismo, el término común en dos premisas.

TIEMPO.-La medida del movimiento según el antes y el después.-Se opone a *eternidad* (posesión perfecta y simultánea de una vida sin términos) y a *oevum* (duración pura y sin sucesión de las substancias espirituales).

"TÓPICOS".-Uno de los libros del Organón de Aristóteles, que trata en particular de los "lugares comunes", o de proposiciones comúnmente aceptadas que gobiernan las argumentaciones probables.

TRASCENDENTALES.-1. En terminología peripatética: lo que está por encima de los géneros.-2. Las propiedades *trascendentales,* uno, verdadero, bien, son los que convienen al ser como tal y se hallan por consiguiente en todos sus géneros.

U

"UBI".-Término que designa la categoría del lugar. Cf. *lugar*.

UNIVERSAL.-Término o concepto tomado en toda su extensión.-*Querella de los universales:* discusión relativa al valor realista de los conceptos universales.

UNÍVOCO.-Propiedad de un concepto o término que se refiere a sus subalternos según una significación absolutamente idéntica. Ejemplo: "hombre".-Se opone a *análogo* y a *equívoco*.

UNO.-1. Uno *trascendental:* lo que es indiviso en sí; lo uno de las propiedades trascendentales del ser.-2. Uno *pre-*

dicamental: lo uno en cuanto principio y medida del número.-Lo uno se opone a lo *múltiple.*

V

VEGETATIVO [vida].-Conjunto de funciones vitales inferiores y comunes a todos los seres vivos: nutrición, crecimiento, reproducción.

VERBO.-1. Lógica. Palabra que significa en la proposición la acción o la pasión con referencia necesaria al tiempo.-2. Psicología. *Verbo mental:* término interior del acto intelectual en el cual la inteligencia contempla su objeto. Sinónimo: "species expressa".

VERDADERO.-1. De una manera general, la conformidad de la inteligencia y la cosa.-2. Verdad *lógica:* conformidad de la inteligencia con la cosa a la que conoce; no se encuentra sino en la segunda operación del espíritu.-3. Verdad *ontológica* o trascendental: propiedad que tiene todo ser de ser conforme a la inteligencia que está en su principio, esto es, con la inteligencia creadora.

VIDA.-1. Actividad espontánea e inmanente que es característica de los seres vivos. El principio de la vida es el alma.-2. División. Hay tres grandes grados de vida: la vegetativa, la sensitiva y la intelectiva.

VIOLENTO.-Lo que va contra las inclinaciones naturales de un ser. El *movimiento violento* es el que contraría estas inclinaciones.

VOLUNTAD.-Apetito racional o que se sigue al conocimiento intelectual. Su objeto es el bien aprehendido por la inteligencia.

INDICE

Capítulo III. - LOS TRASCENDENTALES

Capítulo IV. - LAS CATEGORIAS

Capítulo V. - EL ACTO Y LA POTENCIA

Capítulo VI. - ESENCIA Y EXISTENCIA

Capítulo VII. - LA CAUSALIDAD

TEXTOS

Acabóse de imprimir esta obra el día 29 de diciembre de 1973, en los Talleres de la Editorial Tradición, S. A., Av. Sur 22 núm. 14 (entre Oriente 259 y Canal de San Juan), Colonia Agrícola Oriental. México 9, D. F. El tiro fue de 2,000 ejs.

CURSO COMPLETO DE FILOSOFIA ARISTOTELICA-TOMISTA

Traducciones de:

Salvador Abascal Carranza y Salvador Abascal

I. **Introducción-Lógica.** Por H. D. Gardeil

II. **Cosmología.** Por H. D. Gardeil, o. p.

III. **Psicología.** Por H. D. Gardeil, o.p.

IV. **Metafísica.** Por H. D. Gardeil, o. p.

V. **Teodicea o Teología Natural.** Por D. Barbedette

VI. **Etica o Filosofía Moral.** Por D. Barbedette

VII. **Crítica o Teoría del conocimiento.** Por D. Barbedette

VIII. **Historia de la Filosofía.** Por D. Barbedette. 2 tomos

•

COLECCION "SANTO TOMAS DE AQUINO"

1. **El Credo**
2. **Los Mandamientos**
3. **Sobre el Ser y la Esencia**
4. **Los Principios de la Realidad Natural**
5. **Prefacio a la Política**
6. **El Padrenuest**
7. al 18. Todos las Epístolas **de Sa** Pablo